

मराठीचा विकास : महाराष्ट्राचा विकास

राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत



नोंदणी क्रं. एफ.१६०९४(मुंबई)





महाराष्ट्र शासन
मराठी भाषा विभाग
राज्य मराठी विकास संस्था
एल्फिन्स्टन तांत्रिक विद्यालय, ३, महापालिका मार्ग,
धोबीतलाव, मुंबई – ४००००१ दूरध्वनी : (०२२) २२६३१३२५ / २२६५३९६६
संकेतस्थळ https://rmvs.marathi.gov.in इ-पत्ता rmvs_mumbai@yahoo.com

निवेदन

राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई ही महाराष्ट्र शासनाने स्थापन केलेली स्वायत्त संस्था आहे. मराठी भाषा विभागाच्या पत्राप्रमाणे (संदर्भ क्र. मसंस २०१६/प्र.क्र.११५/२०१६/भाषा-२, दि. ३ जानेवारी, २०१७) राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे '**महाराष्ट्रातील मराठी संशोधन मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य योजना**' कार्यान्वित करण्यात आली असून या योजनेअंतर्गत महाराष्ट्रातील मराठी भाषा, साहित्य व संस्कृती वृद्धिंगत होण्यासाठी काम करणाऱ्या महाराष्ट्रातील मान्यताप्राप्त मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य करण्यात येते.

सदर प्रकल्पांतर्गत प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांना राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे नवभारत मासिकांचे ऑक्टोबर १९४७ ते सप्टेंबर २०१७ पर्यंतच्या अंकांचे संगणकीकरण करून ते सार्वजनिकरीत्या आणि विनामूल्य उपलब्ध करून देण्यासाठी अर्थसाहाय्य करण्यात आले होते. याअंतर्गत सदर अंकांचे संगणकीकरण करण्यात आले असून **प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांनी हे अंक जतन केलेले असल्यामुळेच आपल्याला संगणकीय स्वरूपात उपलब्ध होत आहेत**.

या अंकांच्या पीडीएफ प्रती आपण विनामूल्य उतरवून घेऊ शकता. असे करताना खालील सूचना लक्षात घेऊन त्यांचे पालन करावे.

१. सदर ग्रंथांच्या पीडीएफ प्रती या वैयक्तिक वापरासाठी विनामूल्य उतरवून घेता येतील तसेच इतरांनाही विनामूल्य देता येतील. पण कोणत्याही कारणासाठी त्याचा व्यावसायिक वापर करता येणार नाही.
२. सदर ग्रंथांचे दुवे इतरांना देताना त्यासाठी कोणतीही रक्कम आकारता येणार नाही.
३. पीडीएफ प्रतींवर असलेली राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांची मुद्रा आपणास काढता येणार नाही.
४. आपल्या अभ्यासासाठी, संशोधनासाठी या सामग्रीचा उपयोग करताना आपण योग्य तो श्रेयनिर्देश केला पाहिजे.

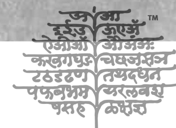
वरील अटींचा भंग झालेला आढळल्यास कायदेशीर कारवाई करण्यात येईल.

स्पष्टीकरण : सदर सामग्री ही केवळ ऐतिहासिक दस्तऐवज म्हणून उपलब्ध करण्यात आली असून या सामग्रीतून व्यक्त होणारी मते, विचारसरणी इ. त्या त्या लेखक, संपादक इ. कर्त्यांची आहे. त्यांपैकी कोणतेही मत, विचारसरणी इ. यांचा पुरस्कार महाराष्ट्र शासन, मराठी भाषा विभाग, राज्य मराठी विकास संस्था व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांपैकी कुणीही करत नसून त्या त्या मताचे वा विचारसरणीचे दायित्व उपरोक्त विभागांवर असणार नाही.

नवभारत

वर्ष ५१ । अंक ७ । एप्रिल १९९८

अनुक्रमणिका





प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई संचालित मासिक

नवभारत

वर्ष ५१ । अंक ७ । एप्रिल १९९८
चैत्र – वैशाख शके १९२०
किंमत रु. १५/-
वार्षिक वर्गणी रु. १६०/-

*नवभारत*ची भूमिका*

मानवाच्या व मानवसंस्कृतीच्या विकासास व उन्नतीस पोषक होईल अशा प्रकारे महाराष्ट्रीय जीवनाचा व संस्कृतीचा विकास करणे, हे या मासिकाचे ध्येय व उद्दिष्ट आहे.

ध्येयप्रवण व्यक्तींनी स्वोन्नतीच्या हेतुपूर्तीसाठी जे आपले सांस्कृतिक मूल्यमापन ठरविलेले असेल, उच्च वातावरणातील जो अभिजात अनुभव स्वतःच्या साधनेने संगृहीत केलेला असेल, त्याचे दिग्दर्शन हेच संस्कृतिपोषक वाङ्मय होऊ शकते, असा संचालक व संपादक-मंडळ यांचा विश्वास आहे.

या मासिकात येणाऱ्या लेखांत कोणत्याही विशिष्ट मताचा, वादाचा, पक्षाचा किंवा पंथाचा प्रचार करण्याचा हेतू नाही.

संचालक व संपादक-मंडळातील सर्व व्यक्ती यांचेही सर्व विषयांत मतैक्य आहे, असे नाही. मानवी जीवनविषयक व सांस्कृतिक मूल्यांसंबंधी सदृश अशा दृष्टिकोणानेच त्यांना एकत्र आणले आहे. तथापि प्रत्येकाचे व्यक्तिवैशिष्ट्य व विचारस्वातंत्र्य यांचा विनाश न होता विकास व्हावा या दृष्टीनेच त्यांचे सहकार्य राहील. प्रत्येक व्यक्ती आपल्या नावाने प्रसिद्ध होणाऱ्या लेखाबद्दलच जबाबदार राहील.

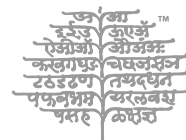
मासिकात प्रसिद्ध होणाऱ्या प्रत्येक लिखाणात सत्यनिष्ठा, संयम आणि सहिष्णुता असतील अशी काळजी घेतली जाईल.

* *नवभारत*, ऑक्टोबर, १९४७, वर्ष १ ले, अंक १ मधील कै. शंकरराव देव यांच्या 'संचालकांचे मनोगत' मधून.

संपादकीय पत्रव्यवहार :
वसंत पळशीकर
संपादक, *नवभारत* मासिक,
द्वारा : प्राज्ञपाठशाळामंडळ,
वाई – ४१२ ८०३ (जि. सातारा).

व्यवस्थापकीय पत्रव्यवहार :
श्री.ग. दीक्षित
व्यवस्थापक, *नवभारत* मासिक,
द्वारा : प्राज्ञपाठशाळामंडळ, ३१५ गंगापुरी,
वाई – ४१२ ८०३ (जि. सातारा)

अनुक्रमणिका





नवभारत

अ नु क्र म

संपादकीय	जातिव्यवस्था अंतासाठी 'अंतर्दृष्टीं'ची सांगड	तीन
लेख	आमच्या स्वप्नामधील भारत? – धर्मपाल	१
	लोकशाही समाजवादाच्या दिशेने 'पुनश्च हरि ओम्' – देवदत्त दाभोलकर	९
	अहिंसा – पराग चोळकर	१५
	चार्वाकाचे पुनरुज्जीवन (२) – कृष्ण श्री. अर्जुनवाडकर	१७
	मृत्यूचिये द्वारी। उभा क्षणभरी।। – ब्रूस ग्रेसन – अ.ना. ठाकूर	३०
अक्षरवेध	करंदीकरांचे समग्र लघुनिबंध (गो.वि. करंदीकर)	४०
	मराठी कथेची स्थितीगती (अंजली सोमण)	४१
	बा.भ. बोरकर : व्यक्ती आणि वाङ्मय (मनोहर हि. सरदेसाई)	४२
	दृष्टादृष्ट (य.दि. फडके)	४३
	दावेदार (भाऊ पाध्ये)	४४
	अवघड दुखण्यांची प्रकरणे (रामचंद्र पठारे) – आ.ना. पेडणेकर	४५
पत्रव्यवहार	सदानंद मोरे	४७

मुखपृष्ठ : **सुजित पटवर्धन,**
'मेडिकल अँड हेल्थ ॲन्युअल १९९२' मधील चित्रावरून.

अनुक्रमणिका

जातिव्यवस्था अंतासाठी 'अंतर्दृष्टीं'ची सांगड

अनेकानेक जातींमधील कुटुंबांची एकत्र बांधणी करून भारतीय पारंपरिक समाजव्यवस्थेची उभारणी झालेली आहे ही अतिपरिचित गोष्ट आहे. सत्ता, प्रतिष्ठा व आर्थिक लाभ यांचे असमान वाटप करणारी व या विषमतेचे सैद्धान्तिक व धार्मिक समर्थन पुरविणारी ही व्यवस्था आहे, ही गोष्ट कोणी अमान्य करू शकणार नाही. अगदी वरच्या पातळीवरील राज्यांची-साम्राज्यांची गोष्ट बाजूला ठेवली तर, पायाभूत पातळ्यांवर जातपातीच्या भोवती बांधणी केलेली व्यवस्था हीच येथील 'पोलिटिकल इकॉनॉमी' होती. पोलिटिकल इकॉनॉमीला मराठी प्रतिशब्द कोणता योजता येईल? 'अर्थोत्पादक व्यवहारांना बांधणारी राजकीय व्यूहरचना' इतके सारे 'पोलिटिकल इकॉनॉमी' मध्ये अध्याहृत आहे.

जाति, अनेकानेक जातींमधील कुटुंबांची मिळून केली जाणारी समाजव्यवस्थात्मक बांधणी, तिचा 'आराखडा', तिची विभिन्न ग्रामीण-नागर रूपे, कार्यपद्धती, तिच्यासंबंधीच्या धारणा यांचे यथार्थ आकलन आपणांस अद्यापि झालेले नाही. 'जाति' ही काय गोष्ट होती? तिच्या बांधणीचे, संघटनेचे सूत्र कोणते होते? या साध्या प्रश्नांचीही सर्वमान्य उत्तरे आजही आपणापाशी नाहीत. आधुनिक-पूर्व भारतीय समाजव्यवस्था व समाजस्थिती यांचा विशेष खोलवर अभ्यास असलेल्या श्री. धर्मपाल यांचे एक भाषण *नवभारत*च्या याच अंकात प्रसिद्ध केले आहे. या बाबतीत १८८१ व १८९१ सालच्या जनगणनांच्या वेळी नव्या ब्रिटिश राज्यकर्त्यांपुढे उपस्थित झालेला पेच, त्याची त्यांनी केलेली लहरी व कृत्रिम सोडवणूक याची काही माहिती त्यांनी दिली आहे. 'जाति' विषयीचे स्वतःचे आकलनही त्यांनी स्पष्ट केले आहे. येथे श्री. शरद् पाटील यांचीही आठवण होणे अटळ आहे. त्यांच्या एकंदर लेखनामधूनच, पण विशेषतः त्यांच्या द्विखंडात्मक *दास-शूद्रांची गुलामगिरी* या ग्रंथामधून तसेच *जातिव्यवस्थाक सामंती सेवकत्व* ग्रंथामधूनही या विषयाला मुळातून त्यांनी हात घातला आहे. पण या मुद्यांची काही सर्वमान्य उकल झाली आहे असे म्हणता येत नाही.

'जाति' या सामाजिक संस्थेविषयीची आपली सुशिक्षितांची आजची समज परकीय राज्यकर्ते, अभ्यासक इत्यादींनी आपल्या डोळ्यांवर चढविलेल्या चष्म्यातून बघून, त्यांनी डोक्यात भरविलेल्या संकल्पना व व्यूह यांच्या आधारे बनलेली आहे, हा धर्मपालांचा मुद्दा बिनतोड आहे. वास्तविक पाहता, मासा पाण्यात राहतो (व पाण्याबाहेर जगू शकत नाही) तसे आपण सर्व जातींच्या पर्यावरणात राहतो. जातपात न मानणारी, जातीच्या रीतिभाती सोडून जगणारी परिवर्तनवादी मंडळीही याच 'पाण्या'त राहत असतात; त्याशिवाय गत्यंतरही नाही. तेव्हा, 'जाति' ही काय गोष्ट आहे, तिच्याविषयी लोकांच्या धारणा काय आहेत, तिचे व्यवहार कसे चालतात, तिचे संघटन कसे झालेले आहे, ती कशी बदलत चालली आहे, हा सारा आपल्या साक्षात अनुभव-निरीक्षणाचा भाग आहे. पण इहलौकिक गोष्टीही साक्षात अनुभवण्यासाठीदेखील एका कठोर साधनेची, व बौद्धिक शिस्त अंगी बाणवून घेण्याची, किती व कशी गरज असते हे या एका विषयाच्या उदाहरणानेही चांगलेच कळून येते. आंधळे व हत्ती यांची गोष्ट सर्वांच्या माहितीची आहे. पण आपली अवस्था त्यापेक्षाही वाईट आहे. आंधळा माणूस आपल्या आंधळेपणाच्या मर्यादेत बोलतो, आणि त्याला स्वतःचे आंधळेपण मान्य असते. विशिष्ट चष्मा चढविल्याने येणारे 'आंधळेपण' माणसांना फाजील आत्मविश्वास व ठामपणा प्राप्त करून देते; आग्रही व कडवे बनवते. कारण 'मला स्वच्छ दिसतेय ना' असा दावा असतो. धर्मपालांची *नवभारत*च्या या अंकामधील लेखातील वा अन्यत्र केलेली मांडणी मान्य आहे वा नाही हा मुद्दा बाजूला ठेवू; पण, 'जाति' ही सामाजिक संस्था, 'जातिव्यवस्था' नावाची संरचना यांच्याविषयीचे सम्यक आकलन होण्यासाठी डोळ्यांवर चढलेले/चढविलेले पडदे वा चष्मे काढून ठेवणे गरजेचे आहे हा त्यांचा मुद्दा स्वीकारणे उपकारक होईल.

– २ –

हे एवढे प्रास्ताविक कशासाठी असा प्रश्न विचारला जाईल. 'जातिव्यवस्था अंताचा लढा' तीव्र करण्याची गरज परिवर्तनवादी डाव्या, पुरोगामी, सेक्युलर गटांमध्ये, चळवळींमध्ये सतत प्रतिपादिली जात असते. यावर ज्यांचे एकमत आहे अशा समविचारी मंडळींच्या एका अगदी छोट्या बैठकीत सहभागी होण्याचा योग अलीकडे आला. या लढ्याची रणनीती कोणती असायला हवी याविषयी असलेले मतभेद स्पष्ट झाले यात अस्वाभाविक वा गैर काही नव्हते. पण जाति व व्यवसाय

यांची पारंपरिक व्यवस्थेत जी सांगड घातलेली होती ती काहीही करून, अगदी जबरदस्तीनेदेखील, प्रथम मोडीत काढण्यावर जे भर देत नाहीत आणि त्यासाठी आग्रह धरीत नाहीत त्यांना जातिव्यवस्थेचा अंत घडवून आणावयाचा तरी आहे का, अशी शंका व्यक्त केली गेली. मग, गांधीजी हे 'मनुवादी'च खरे पाहता होते; परंपरेने हीन/अस्पृश्य म्हणून गणल्या गेलेल्यांनी तेच पारंपरिक व्यवसाय करीत हीन/अस्पृश्य म्हणूनच जगत राहावे हे त्यांना हवे होते, असे म्हटले गेले तर नवल नाही. हे अत्यंत प्रामाणिकपणे, गंभीरपणे व पोटतिडिकेने म्हटले गेले. गांधींच्या हेतू व उद्दिष्टे यांच्याविषयी असे टोकाचे ठाम विधान केले गेले याला मग तीव्र प्रतिक्रियाही झाली.

समविचारी, एकच ध्येय असलेल्या मंडळींच्या अनौपचारिक बैठकीतही चर्चेला हे वळण लागण्याचे कारण हेच की जाती, जातिव्यवस्था, जात व व्यवसाय यांची सांगड अशा मुद्यांचे समविचारी मंडळींचेही आकलन, ज्या विचारधारेमधून ते येतात त्या धारेचे पुष्कळदा द्योतक असते. जिचा अंत घडवून आणावयाचा आहे ती व्यवस्था नेमकी काय होती व आज तिची अवस्था काय, बदलत्या जमान्यात कोणते पेच लोकांसमोर आहेत याविषयी किमान एकवाक्यतादेखील नाही. दुर्दैव असे की, ज्या विषयाबद्दल आपण एवढे चिंतित आहोत तो विषय आपल्याला नीट समजला नसण्याची शक्यता मनाला शिवतही नाही.

'जातिव्यवस्था-अंता'चा लढा स्वतःच्या कल्पनेप्रमाणे चपखल रणनीती वापरून, नेतृत्व हाती ठेवून आपण करू शकतो आहोत हे समाधान कार्यकर्ते वा नेते यांच्या ठायी दिसत नाही. उलट, अलीकडच्या काळात, जातीयवादी शक्ती प्रबळ व वरचढ होत आहेत, मूलतत्त्ववादी कट्टर धर्मवादी राजकारण मोकाट व आक्रमक बनत आहे, अशी खंत सतत व्यक्त केली जाते. विशेषतः, संघ-परिवाराच्या वाढत्या राजकीय ताकदीला उद्देशून असे म्हटले जाते. बाराव्या लोकसभेच्या निवडणुकीचे निकाल या कोनातून पाहता येतात. भाजपचे यश, भाजपच्या नेतृत्वाखाली आघाडीत सामील होऊन शासनात जाण्याचा अनेक पक्षांचा निर्णय यावरून मूलतत्त्ववादी – हिंदुत्ववादी, 'मनुवादी' शक्तींची सरशी होत आहे असा निष्कर्ष काढता येईल. हा निष्कर्ष अ-वास्तव ठरेल हे वेगळे.

पण एक गोष्ट खरीच. 'अगं अगं म्हशी, मला कोठे नेशी?' अशी स्थिती 'जातिव्यवस्था अंता'चा लढा करण्याची गोष्ट करणाऱ्यांची झाली आहे. गेल्या सुमारे पन्नास वर्षांमध्ये, प्रौढ मताधिकारावर आधारित लोकशाही व्यवस्था प्रस्थापित झाल्यानंतर येथील जातिजमाती या व्यवस्थेने उपलब्ध करून दिलेल्या अवकाशाचा, अधिकारांचा, स्वातंत्र्यांचा, साधनांचा उपयोग करून सातत्याने लढा करीत आल्या आहेत. मुख्यत्वेकरून तो लढा लोकशाही राजकीय चौकटीत चाललेला आहे. चौकटीबाहेरील हिंसक मार्गांचा अवलंब करूनही काही एक लढा चाललेला आहे. सर्व जातिजमाती यासाठी एकत्र आलेल्या नाहीत; ते अशक्यही आहे. अनेक तर एकमेकांविरुद्ध उभ्या ठाकलेल्याही आहेत. ते स्वाभाविक व अटळही आहे. यापैकी कोणतीही जातजमात आपण 'जातिव्यवस्था-अंता'चा लढा देत आहोत असे म्हणत नाही. अधिक नेमकेपणाने बोलावयाचे तर, यांपैकी काही गट, संघटना, पक्ष 'मनुवाद' नष्ट करण्याची भाषा करीत असले तरी, त्यांचे प्रत्यक्ष राजकारण हे आपल्या जातिजमातीला सत्तावान बनविण्याचे, सत्तेत जास्त वाटा मिळवून देण्याचे, आर्थिक अभ्युदय साधण्याचे असते. यात यश आले तर 'जातिव्यवस्था-अंता'च्या दिशेने पाऊल पुढे पडेलच पडेल असा त्यांचा दावा वा आशावाद आहे असे फार तर, त्यांच्या बाजूने झुकते माप द्यायचे तर, म्हणता येईल.

– ३ –

'जनआंदोलनांचा राष्ट्रीय समन्वय' या मंचातर्फे ३० जानेवारी व १ फेब्रुवारी १९९८ रोजी 'दलित, बहुजनविकास आणि पर्यायी विकासनीती' या विषयावर एक चर्चासत्र आयोजित करण्यात आले होते. या चर्चासत्रामध्ये पुणे विद्यापीठाच्या राज्यशास्त्र विभागातील प्राध्यापक यशवंत सुमंत यांनी एक निबंध सादर केला. त्याचा मराठी अनुवाद 'जातीअंताच्या चळवळीत फुले-आंबेडकर-गांधींचे योगदान' या मथळ्याखाली 'समतेसाठी-न्यायासाठी *आंदोलन*' या मासिकात (वर्ष १५, अंक ४, एप्रिल १९९८) प्रसिद्ध झाला आहे.

त्यांच्या निबंधाच्या प्रास्ताविकाच्या शेवटी प्रा. सुमंत म्हणतात, "आजच्या विकट परिस्थितीतून बाहेर पडण्यासाठी व जातिविरोधाची लढाई विस्तारवण्यासाठी पूर्वीच्या जातिविरोधी लढ्यांच्या प्रणेत्यांचे विचार आणि रणनीती यांचा खोलवर मागोवा घेऊन त्यावर आधारित असा सर्वंकप दृष्टिकोन बनविणे नितांत आवश्यक आहे." फुले, आंबेडकर व गांधी या तीन प्रणेत्यांचा त्यांनी विचार केला आहे. संपूर्ण भारताचा

अनुक्रमणिका

विचार करावयाचा झाल्यास आणखी काही व्यक्तींच्या विचारांचा व त्यांनी पुरस्कारिलेल्या रणनीतींचा मागोवा घेणे इष्ट व आवश्यक ठरेल. हे म्हणणे प्रा. सुमंत यांनाही मान्य होईल. महाराष्ट्रापुरते बोलावयाचे तर, कर्मवीर विठ्ठल रामजी शिंदे यांचा मागोवा तरी किमान घ्यायला हवा. कोल्हापूरचे शाहू छत्रपती आणि बडोद्याचे महाराजा सयाजीराव गायकवाड यांचेही आपणांस तरी विस्मरण होऊ नये.

पण येथेच एक मुद्दा उपस्थित होतो. जातिव्यवस्थेचा अंत फुले व आंबेडकर यांना हवा होता, पण हीच गोष्ट इतरांबाबत म्हणता येते का, असा रास्त सवाल उपस्थित केला जाऊ शकतो. तसा तो गांधींच्या बाबतीत केला गेला आहे हे प्रा. सुमंत यांच्या लेखावरूनही स्पष्ट होते. "अस्पृश्यता निर्मूलनाचे कार्य आणि जातिअंताची लढाई यांची जोडणी गांधी करू इच्छित होते" असे प्रा. सुमंत यांनी म्हटले आहे. या आपल्या म्हणण्याचे स्पष्टीकरण व समर्थन करणारा काही युक्तिवाद प्रा. सुमंत यांनी केला आहे. पण, गांधींना अस्पृश्यतेचे खरोखर निर्मूलन करावयाचे नव्हते असे एक प्रतिष्ठित मत आहे याचा उल्लेख वर आला आहेच. गांधींचा वर्णाश्रमधर्माचा पुरस्कार म्हणजे जातपातीचा, जातपातीधिष्ठित विषमतेचा, शोषणाचा, दडपणुकीचा पुरस्कार कधी नव्हता, हे प्रा. सुमंत यांचे म्हणणे योग्य आहे. जात नावाचे तुकडे व 'जातपात' या प्रकाराबद्दलची त्यांची समज व धारणा अनुभवाने व विचाराने नंतरच्या काळात बदलली, व ते प्रखर जातपातविरोधी झाले असे म्हणणे वस्तुस्थितीला धरून होईल. पण त्यांचा वर्णाश्रम-धर्माचा पुरस्कार गांधींना, फुले-आंबेडकरवादीच नव्हे तर, अनेक डाव्या, सेक्युलर व पुरोगामी मंडळींकडून स्वीकार मिळण्यात आड येतो. प्राचीन वर्णव्यवस्थेची त्यांची समज खास त्यांची वैशिष्ट्यपूर्ण अशी होती. ती वास्तव व ऐतिहासिक नव्हती. पण, येथेही, गांधींची परिभाषा, शब्दांची/संज्ञांची निवड धार्मिक-पारंपरिक तर आशय क्रांतदर्शी-भविष्यदर्शी अशी गोष्ट आढळते. 'हरिजन', 'रामराज्य', 'ग्रामस्वराज्य' हे असे आणखी शब्द. ही अडचण निवारण्याचा प्रा. सुमंत यांनी प्रयत्न केला आहे तोही योग्य दिशेने आहे.

प्रा. सुमंत त्यांच्या लेखाचा शेवट करताना म्हणतात, "फुले, गांधी आणि आंबेडकरांच्या वाटा एकमेकींना अनेकदा मिळतात. पुरेशा संवेदनशीलतेने फुले, गांधी आणि आंबेडकर यांच्या अंतर्दृष्टींची कोणी सृजनात्मक सांगड घातली तर त्यातून जातीविरोधी लढाईसाठी सैद्धान्तिक साधन हाती लागण्याची शक्यता आहे."

– ४ –

ही सांगड घालता येणे सोपे मात्र नाही. कारण या प्रत्येकाचे लेखन-भाषण, जीवन व कार्य यांच्या लौकिक दृश्य पातळीवरील दृष्टीच्या आड दडलेली अंतर्दृष्टी पाहण्याची येथे गोष्ट आहे. जी दृश्य पातळीवरील दृष्टी आहे त्याहून वेगळी अंतर्दृष्टी वस्तुतः नसते; ती पाहू इच्छिणाऱ्याला त्याच्या इच्छेमुळे दिसते, असे म्हणण्यास जागा राहते. हीच गोष्ट वेगळ्या शब्दांत मांडावयाची तर, या तिघांपैकी प्रत्येकाच्या लेखनातील, जीवनातील, कार्यातील काही काही गोष्टी दृष्टिआड केल्या, त्यांचा अडसर होऊ दिला नाही तरच प्रा. सुमंत जिला 'अंतर्दृष्टी' म्हणत आहेत तिचे दर्शन होते. कोणी तर असे म्हणेल की, 'अंतर्दृष्टी' ही एक रचित-आरोपित ('कन्स्ट्रक्ट') गोष्ट आहे; ती पाहणाऱ्याची एक निर्मिती आहे, तर त्याचे म्हणणे केवळ बुद्धिनिष्ठ तर्काने खोडून काढणे अशक्य जाईल.

अंतर्दृष्टींच्यात संवाद पाहणे, तो सुसंवाद नीट मुद्देसूदपणे मांडणे अशक्य नाही. मात्र येथे आणखी एक 'पण' आडवा येतो. उदाहरणार्थ, महात्मा फुले यांची धर्म व जातपात यांबद्दलची समाजशास्त्रीय-ऐतिहासिक मीमांसा, त्यांची भारतीय इतिहासाची मीमांसा ही शास्त्रशुद्ध, वास्तव व प्रमाण आहे अशी जर धारणा वा खात्री असली तर, फुल्यांच्या अंतर्दृष्टीची सांगड गांधींच्या अंतर्दृष्टीशी घालणे अर्थपूर्ण ठरते का? नव्हे, शक्य तरी आहे का? आंबेडकरांच्या *ॲनायहिलेशन ऑफ कास्ट* या प्रबंधातल्या मांडणीचा प्रतिवाद गांधींनी केला होता. आजही बाबासाहेबांची मांडणी वस्तुनिष्ठ व बिनतोड आहे असे त्यांच्या अनुयायांना तर वाटतेच; पण डाव्या परिवर्तनवादी चळवळीतल्या बहुतेकांचे तेच मत आहे असाही अनुभव येतो. हे मत पक्के असणाऱ्या व्यक्ती म्हणतील की, अंतर्दृष्टींची सांगड घालण्याचा व्यर्थ खटाटोप करायचा तरी कशाला, कारण व्यावहारिक लौकिक पातळीवर गांधी नाकारणे महत्त्वाचे आहे.

अंतर्दृष्टींची सांगड घालण्याचा एक अर्थ व प्रकार पुढीलप्रमाणे शक्य आहे : या तिघांपैकी (वा आणखीही कोणी कोणी विचारात घेतले तर त्यांच्यासह) कोणा एकाची मांडणी, भूमिका, रणनीती खरी, प्रमाण व काळानुरूप असे पक्के धरून, 'उदार व क्षमाशील' वृत्ती प्रकट करीत, इतरांची मांडणी,

भूमिका, रणनीती नाकारीत असतानाच, त्यांची 'अंतर्दृष्टी' संवादी होती हे एक डावपेच म्हणून म्हणावयाचे. (संघ-परिवाराने आपल्या हिंदुराष्ट्रवादी भूमिकेत काही फरक न करता गांधींना 'प्रातःस्मरणीय' म्हणण्यासारखी ही गोष्ट ठरते.)

– ५ –

मग, 'जातिव्यवस्था-अंता'च्या लढाईच्या दृष्टीने अंतर्दृष्टींची सांगड घालीत बसण्याचे काही कारण नाही, उपयोगही नाही, अशी रोखठोक, प्रामाणिक भूमिका घेणे अधिक श्रेयस्कर म्हणायला हवे का?

प्रा. सुमंत यांचे म्हणणे अधिक योग्य व इष्ट आहे. केवळ डावपेच म्हणून नव्हे. मात्र मग 'अंतर्दृष्टींची सांगड' घालता येण्याच्या काही पूर्वशर्ती व पथ्ये पण स्पष्ट करण्याची गरज आहे.

पहिलाच समजून घेण्याचा मुद्दा हा की, 'अंतर्दृष्टी' या शब्दाच्या वापरातच एक सूचन आहे. अंतर्दृष्टी ही स्वभावतःच निर्मळ व विशुद्ध असते. ती निर्वैर, निःस्वार्थी असते. मांगल्याची, कल्याणाची उपासक असते. 'युटोपिअन' व्हिजनच्या, इच्छेच्या, संकल्पाच्या स्वरूपाची असते. आणि आणखी एक सूचनही गर्भित आहे. लौकिक व्यवहारात, वेगवेगळ्या कारणांनी, ही अंतर्दृष्टी हिणकस, भेसळ अशा समाजकारण-राजकारणाने मलिन होते, विशुद्ध राहात नाही; म्हणजेच ती एका वेगळ्याच 'बहिर्दृष्टी'त रूपांतरित होते.

ज्यांच्या अंतर्दृष्टींची सांगड घालावयाची कल्पना असेल त्यांच्या अंतर्दृष्टींचे प्रकटीकरण, नीरक्षीरविवेकाद्वारे त्यांच्या 'बहिर्दृष्टी'त प्रविष्ट झालेले हिणकस, अनिष्ट, अशुद्ध घटक बाजूला काढण्याची प्रक्रिया पूर्ण करूनच होऊ शकते. ही मुख्य पूर्वशर्त आहे. ज्या व्यक्तींच्या संदर्भात हा नीरक्षीरविवेक करावयाचा त्या व्यक्तींच्या विषयी सांगड घालू इच्छिणाऱ्या व्यक्तीच्या मनात खोलवर आदर हवा, हे मुख्य पथ्य आहे.

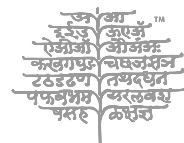
आपण दोन उदाहरणे घेऊ. एक, प्रा. गं.बा. सरदार यांचे. त्यांनी गांधी व आंबेडकर यांच्या 'अंतर्दृष्टींची सांगड' घालण्याचा अतिशय मनापासून प्रयत्न केला. या उभय व्यक्तींविषयी त्यांना खोलवर आदर होता. पण नीरक्षीरविवेकात ते कमी पडले. याचे कारण त्यांची विनम्रता व सौम्य स्वभाव. दोघेही आपापल्या परीने थोर, चांगले, ध्येयवादी, राष्ट्रवादी वगैरे वगैरे या पद्धतीचे लेखन 'अंतर्दृष्टींची सांगड' घालण्यास पुरे पडत नाही. अंतर्दृष्टीशी विसंवादी असे त्या व्यक्तीच्या लेखनात, व्यक्तित्वात, कार्यात काय दिसते तेही मांडण्याची जबाबदारी मग उचलावी लागते. पूर्ण आदरभाव बाळगून पण परीक्षा करावी लागते. प्रा. सरदारांचा प्रयत्न कमी पडला. दुसरे उदाहरण अरुण शौरींचे आहे. अनादर बाळगून केलेली परीक्षा म्हणजे क्षीर काही नाही हे सिद्ध करण्याचा खटाटोप ठरतो.

– ६ –

'जातिव्यवस्था-अंता'चा लढा अधिक समर्थपणे देण्यासाठी कोणती रणनीती योग्य व इष्ट व परिणामकारक याचा शोध लागावा यासाठी 'अंतर्दृष्टींची सांगड' उपयोगी ठरणार आहे; किंबहुना, अशी सांगड घालणे अत्यावश्यक आहे, असा विश्वास व खात्री असायला हवी. प्रा. सुमंतांचा तसा विश्वास आहे; नव्हे, त्यांना तशी खात्री वाटते, ही गोष्ट स्पष्ट आहे.

या तिघांच्या व आणखीही काहींच्या अंतर्दृष्टींचे महत्त्व का म्हणून? तर, त्यांची अंतर्दृष्टी जाणून घेण्यातून आणि त्यांची सांगड घालण्यामधून आपली स्वतःची अधिक समग्र व परिपूर्ण अंतर्दृष्टी जडेलघडेल, हे त्याचे उत्तर आहे. दुसऱ्या शब्दांत, या व इतर थोर महात्म्यांपासून घ्यावयाचा बोध आत्मसात करून त्यांच्या पलीकडे आम्हांला पोचता यावे म्हणून 'सांगड' घालण्याची गोष्ट करावयाची. म्हणजे, यांपैकी कोणाचाच पांगुळगाड्या–वा कुबड्यांप्रमाणे आधार घट्ट पकडून ठेवावयाचा नाही; किंवा त्यांचा उपयोग ढाल-तलवारींप्रमाणे बचाव व हल्ला करण्यासाठी करावयाचा नाही, हे ओघानेच आले. ती आमची दैवते जरूर राहावीत; पण त्यांचे दैवतीकरण-संप्रदायीकरण नको.

हा मुद्दा जर पटला तर पहिली शर्त, जाति, जातिव्यवस्था, जातिव्यवस्था व चातुर्वर्ण्य, जातिव्यवस्थाधिष्ठित समाज व संस्कृती इत्यादी विषयांसंबंधी यांच्यापैकी कोणाचाही शब्द शेवटचा व प्रमाण मानावयाचा नाही; त्यांच्या मांडण्यांची तपासणी कसून करावयाची, ही असेल. वैज्ञानिक रीतिसंबंधी विशेष स्पष्टता करण्यासाठी प्रसिद्ध असलेल्या कार्ल पॉपर यांना अनुसरून म्हणावयाचे तर, यांच्या मांडण्या नाकारण्याचा कसून प्रयत्न केल्यानंतरही जेवढे टिकेल तेवढे भावी वाटचालीला उपयोगी म्हणून स्वीकारण्याची भूमिका अंगिकारली पाहिजे. हीच गोष्ट त्यांच्या कार्यासंबंधी, त्यांनी पुरस्कारिलेल्या रणनीती-संबंधी खरी आहे.





– ७ –

आजच्या घडीला लोकशाही व्यवस्थेच्या चौकटीतल्या राजकारणाच्या आखाड्यात उतरून, एकेकट्या जातीची वा जातींची जातीय संघटना बांधून, सत्तासंपादनाचे राजकारण करणारे पक्ष, चळवळी यांना जातिव्यवस्थेचा अंत नको असेल ही शक्यताही विचारात घ्यायला हवी. जातीच्या आधारे संघटित होऊन दिलेला कोणता लढा, केव्हा, कोणत्या मर्यादेपर्यंत, आणि कोणती पथ्ये सांभाळून चालविला तरच तो जातिव्यवस्थाविरोधी कार्य करू शकतो, एरवी नाही, याची आज स्पष्टता व्हायला हवी. तसेच, 'मनुवाद', 'ब्राह्मणी धर्म', 'हिंदू मूलतत्त्ववाद' यांच्या विरुद्धची – म्हणजे संघ-परिवारा-विरुद्धची – लढाई आणि 'जातिव्यवस्था-अंता'ची लढाई या वेगवेगळ्या लढाया आहेत. फुल्यांच्या सत्यशोधक समाजाच्या चळवळीतून पुढच्या काळात ब्राह्मणेतर चळवळ उत्पन्न झाली ती जातिव्यवस्था-अंताची लढाई नव्हतीच. जाति-मानस, जात-पात, जातिव्यवस्था यांच्या अंताची लढाई ही सत्तासंपादनाच्या राजकीय आखाड्यात करावयाची लढाई नसण्याची शक्यता गंभीरपणे विचारात घेण्याची वेळ आली आहे. लोकशाही व्यवस्थेमध्ये चालणारे सत्तासंपादनाचे राजकारण जातींच्या आधारे ज्यांना करावयाचे आहे त्यांनी ते करावे. ते वैध आहे, व त्याचे एक स्थान व महत्त्वही आहे. पण त्या राजकारणामधून फुल्यांच्या 'सार्वजनिक सत्यधर्मा'ची प्रस्थापना होणार नाही. आणि तो प्रस्थापित होईल तरच जाती, जातपात, जातिव्यवस्था यांचा अंत होणार आहे.

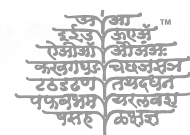
येथे धर्मपाल यांच्या लेखातील मुद्याचे महत्त्व लक्षात घेणे उपयोगाचे ठरणार आहे. तुझे कूळ कोणते, आणि तुझे कूळ कोणत्या 'जाति'चे हे प्रश्न पायाभूत आहेत. म्हणजे 'जाति' हा कुळांचा समूह असतो – तो परस्परांशी वैशिष्ट्यपूर्ण नात्यांनी (रक्ताच्या नात्यांनी?) जोडलेला असतो आणि त्यांच्या 'जाति-स्मृती' प्राचीन काळापर्यंत मागे जाणाऱ्या असतात. ही प्राचीनता व ही नाती अनेक वेळा 'रचित-आरोपित' असतात; पण या गोष्टी मानसिकदृष्ट्या 'वास्तव' असतात. जसे शिवाजीमहाराजांचे भोसले कूळ शिसोदिया रजपूत कुळाशी संबंधित आहे तसे. या संबंधांची ऐतिहासिक वास्तविकता तपासायला जाणे व्यर्थ (व धोक्याचेही) ठरते. (एका अंगाने 'अस्पृश्य' हा हीनतम दर्जा दिला गेला असूनही) कुलाभिमान, कुलश्रेष्ठत्वाचा अहंकर, जाति-स्मृती या गोष्टी अस्पृश्य गणल्या गेलेल्या जाती यांच्या ठायीही आढळतात. जन्म, कुल, व्यवसाय इत्यादींशी ज्याची नाळ जोडलेली आहे तो हीनता-श्रेष्ठता भाव नष्ट होणे, आणि हा भाव टिकविण्या-वाढविण्यासाठी उभारलेल्या रोटीबंदी, स्पर्शबंदी, बेटीबंदी आदि तटबंद्या लयास जाणे, व मग एक मोकळा, समान आत्मीय व्यवहार सर्वांमध्ये होणे ही 'जातिव्यवस्था-अंता'ची खरी खूण मानता येईल.

'जातिव्यवस्था-अंता'च्या लढाईचाही भारतात एक प्रदीर्घ इतिहास आहे. वैदिक/ब्राह्मणी हा जातिव्यवस्थेचा पक्ष आणि अवैदिक/अब्राह्मणी हा या व्यवस्थेचा अंत करू पाहणाऱ्यांचा पक्ष, या अलीकडील मांडणीचा फेरविचार करावा लागेल. किंबहुना, प्रा. सुमंत यांच्या मनात असलेली सांगड घालण्याची कल्पना जर सगुणसाकार व्हावयाची असेल तर वैदिक/ब्राह्मणी विरुद्ध अवैदिक/अब्राह्मणी या दृष्टीचा त्याग करावा लागेल. संतांच्या नेतृत्वाखालील महाराष्ट्रातील वारकरी चळवळ ही जातिव्यवस्था अंताच्या लढ्याचा एक महत्त्वाचा घटक होता व आजही आहे. पण, तत्कालीन कर्मठ सनातनी धार्मिकांविरुद्ध संत कार्य करीत असले तरी, ते वैदिक/ब्राह्मणी परंपरेचाच एक भाग होते; त्याच पक्षात राहून ते आपले कार्य करीत राहिले. याला तुकारामांचाही अपवाद करता येत नाही. संतांचे विद्रोहीपणही निर्विवाद आहे. खुद्द बाबासाहेबांचीही गोष्ट घेतली तरी, त्यांचा पिंड संतांच्या वारशावर बालपणी पोसला गेला होता. आणि १९२९-३० पर्यंतच्या काळापर्यंत त्यांना स्वतःच्या धार्मिक-सामाजिक परिवर्तनाच्या कार्यामध्ये ते हिंदू असण्याची अडचण वाटत नव्हती. उलटपक्षी, या काळात हिंदू असण्याचा अभिमानच त्यांच्या ठायी आढळतो.

दुसरी गोष्ट, अंतर्दृष्टींची सांगड घालण्याचा जो योग्य मुद्दा प्रा. सुमंतांनी उपस्थित केला आहे त्या अंतर्दृष्टींची जातकुळी खोलवर अर्थाने धार्मिक आहे ही गोष्टही लक्षणीय आहे. फुले 'सार्वजनिक सत्यधर्मा'ची मांडणी करतात, बाबासाहेब 'बौद्ध धम्मा'ची पुनर्मांडणी करतात हे ध्यानात घ्यावयास हवे. गांधींची अंतर्दृष्टी तर सरळ सरळ धार्मिक होतीच. हीच गोष्ट महर्षी विठ्ठल रामजी शिंदे, स्वामी विवेकानंद, स्वामी दयानंद इत्यादिकांची होती आणि हे तिघेही जातिव्यवस्थेच्या अंतासाठी बद्धपरिकर होते.

जातिव्यवस्था अंताच्या लढाईसाठी अंतर्दृष्टींची सांगड घालण्याची गोष्ट सोपी नाही असे वर म्हटले त्याची स्पष्टता आता व्हावी.

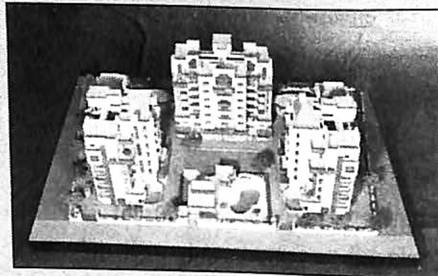
– **वसंत पळशीकर**





PERFECT HOMES ...AT PERFECT LOCATIONS





SWAPNASHILP
Ganeshnagar, Off Karve Road
Luxurious 2 & 3 bedroom flats, Terrace flats & Row Houses
Facilities :
Swimming pool, Club House, Developed Garden & Children's play area etc.

TRINITY COURT
Koregaon Park
Luxurious 2 & 3 bedroom flats, Terrace flats & Duplex flats.
Facilities :
Swimming pool, Club House, developed garden & Children's play area etc.





GARNET RESIDENCY
Wanawadi,
Main Fatima Nagar Road.
Luxurious 2 & 3 bedroom flats, Terrace Flats & Duplex Flats.

GARDENIA
Opp. Viman Nagar
1,2 & 3 bedroom budget flats, Terrace flats & Pent houses

Projects approved for Finance by HDFC, CITIBANK, GIC, LIC, CANFIN HOMES

READY POSSESSION FLATS
Sunshine Court - Kalyninagar
Chaitrangan - Kanchan Galli



NAIKNAVARE AND ASSOCIATES
PROMOTERS AND BUILDERS

Head Office : 1204/4 Ghole Road, Shivajinagar, Pune 411004 Phone : 91-212-323700 (4lines) Sales Phone : 91-212-321525 (2lines)
Fax : 91-212-324286 *Website* : http://www.naiknavare.com. *Email* : sales@naiknavare.com
Mumbai : 1, Vidyabhuvan Society, 121, Keluskar Road, Above Gypsy Restaurant, Near Shivsena Bhavan, Shivaji Park, Dadar(W), Mumbai 400028 Phone : 91-22-4440621, 4440615 Fax : 91-22-4449414

Trikon/NNA/Nov. 97

अनुक्रमणिका

आमच्या स्वप्नामधील भारत?

धर्मपाल

[ब्रिटिशांची राजवट प्रस्थापित होण्यापूर्वीच्या, आधुनिक-पूर्व काळातल्या पारंपरिक भारतीय समाजव्यवस्था व संस्कृती यांविषयी विभिन्न अंगांनी अभ्यासपूर्ण मांडणी करण्यासाठी श्री. धर्मपाल यांची ख्याती आहे. *हिंद स्वराज्य* मध्ये प्रकट झालेल्या गांधींच्या दृष्टीशी संवादी अशी धर्मपाल यांची दृष्टी आहे.

जयप्रकाश नारायण यांच्या पुढाकाराने १९५८ साली 'असोसिएशन ऑफ व्हॉलंटरी एजन्सीज फॉर रूरल डेव्हलपमेंट' (ग्राम सेवा संगम) या संस्थेची स्थापना करण्यात आली. या संस्थेच्या कार्याची धुरा अनेक वर्षे श्री. धर्मपाल व श्री. अमरेशचंद्र सेन यांनी वाहिली.

१९९६ साली अमरेशचंद्र सेन यांच्या स्मृत्यर्थ ग्राम सेवा संगमने व्याख्यान आयोजित केले. भारत स्वतंत्र झाल्याला पन्नास वर्षे लौकरच पूर्ण होणार आहेत हा संदर्भ आयोजकांच्या तसेच धर्मपाल यांच्या मनात होता. स्वातंत्र्यलढ्यात सहभागी झालेल्या व स्वातंत्र्यप्राप्तीनंतर अखंडितपणे विधायक कार्यात गुंतलेल्या धर्मपाल यांनी व्याख्यानात त्यांची व्यथा प्रकट केली आहे; त्याच वेळी, भारतीय बहुजनसमाजाच्या उत्थानाचा मार्ग दिग्दर्शित केला आहे.

धर्मपाल यांच्या व्याख्यानाचे हिंदीमधून भाषांतर वेणू पळशीकर यांनी केले आहे.]

ग्राम सेवा संगमने मला 'आमच्या स्वप्नांमधील भारत?' या विषयावर काही सांगण्यासाठी आमंत्रित केले आहे. 'आमच्या' या शब्दाची काही व्याख्याही त्यांनी केली आहे. पण माझ्या मनात असा विचार येतो की, 'आम्ही' म्हणून जे कोणी होतो त्यांची खरोखरच काही सुस्पष्ट स्वप्ने, उद्दिष्टे होती का? का त्यांच्यामध्ये केवळ एक तीव्र भावना, व्याकुळता, वेदना, संकल्प, थोडाफार आदर्शवाद, स्वाधीनतेसाठीची व्रतनिष्ठा एवढेच होते? स्वप्ने तर फारशा सुस्पष्ट स्वरूपात नव्हतीच.

स्वातंत्र्यसंग्रामामध्ये उतरलेल्या आणि भारत स्वतंत्र झाल्यानंतर सत्तास्थानांवर जाण्याऐवजी स्वयंसेवी कार्यांमध्ये मग्न राहिलेल्या लोकांमध्येही स्वभाव-भिन्नता, विचार-भिन्नता आणि रुचि-भिन्नता होतीच. प्रत्येकाने आपले अनुभव आणि आठवणी सांगितल्या तर त्या निःसंशय सर्व फार उद्बोधक ठरतील. मी तर माझी स्वतःचीच कथा सांगू शकतो. त्यामध्ये काही सहानुभवाचे तर काही स्वानुभवाचे असेल.

१९४२ च्या आसपासची आणि १९४७ मध्ये स्वातंत्र्य मिळाले त्यावेळी आमची स्वप्ने काय होती ते सांगणे कदाचित सोपे जाईल. त्या काळी अशी एक उत्कट भावना आणि उत्तमोत्तम विचार मनात होते की, आपल्याला स्वतंत्र व्हायचे आहे, आणि स्वतंत्र झालो तर सर्वांना अन्न, वस्त्र, निवारा यांची प्राप्ती सन्मानपूर्वक होईल, सामुदायिक जीवन बहरेल, शांतीने राहू आणि जगालाही शांतीचा संदेश देऊ, इत्यादी.

परंतु कोणत्याही स्वप्नाचे किंवा उद्दिष्टाचे स्वरूप आत्मभान आणि आत्म-प्रतिमेच्या आधारावरच निर्धारित होत असते. त्या दृष्टीने पाहिले तर असे आढळते की, आम्ही कोण आहोत, काय आहोत याविषयीची आमची धारणा आम्ही फार काळापासून इतरांकडून स्वीकारलेली आहे; म्हणजे, आमचे चित्र दुसऱ्यांनी काढले आणि ते आमचे खरे चित्र म्हणून आम्ही स्वीकारले. ज्या दिवसांची – १९४२-४७ च्या सुमाराची – मी गोष्ट करीत आहे त्यावेळीही स्थिती हीच होती. इंग्रजांनी आणि 'इंग्रजी शिक्षणा'मधून आम्हांला आमच्याविषयी जे जे शिकवले त्यालाच आम्ही आमचे वास्तविक स्वरूप मानू लागलो होतो. उदाहरणार्थ, इंग्रजांचे असे म्हणणे होते, किंवा त्यांची अशी शिकवण होती, की 'भारतावर नेहमी दुसऱ्यांनीच राज्य केलेले आहे. भारत कधीच स्वतंत्र राहिलेला नाही.' ते असेही म्हणत असत की, त्यांनी आमचे रक्षण केले नाही तर इस्लाम आणि पश्चिमेतले इस्लामी देश भारताला केव्हाच गिळंकृत करतील. आमचा इतिहास आणि शास्त्रे यांच्या विषयीसुद्धा ते जे म्हणत होते ते सत्य असे आम्ही शिक्षितांनी मानले होते. बहुतेक सुधारणाविषयक चळवळी याच मान्यतेतून निर्माण झाल्या होत्या. आपल्या इतिहासाबद्दल औदासिन्याचा आणि हीनतेचा भाव शिक्षित भारतीयांमध्ये खोलवर घर करून राहिला होता; मात्र, आमच्यापैकी जे स्वातंत्र्याच्या तीव्र भावनेने भारले गेले

अनुक्रमणिका

होते ते मात्र भारताचा भूतकाळ अशा प्रकारे हिणकस दाखवणाऱ्या प्रयत्नांचा स्वीकार करत नव्हते हे नमूद करणे आवश्यक आहे.

ही गोष्टही खरी की, १९०९ मध्ये लिहिलेल्या *हिंद स्वराज्य* या त्यांच्या पुस्तकात गांधीजींनी पौर्वात्य भारतीय आणि आधुनिक पाश्चात्त्य या दोन वेगवेगळ्या समाजव्यवस्था व संस्कृती ('सिव्हिलायझेशन्स') आहेत हा मुद्दा उपस्थित केला आणि येथील लोकजीवनात व मानसात प्राचीन काळापासून खोलवर रुजलेल्या समाजव्यवस्था व संस्कृती यांची वैशिष्ट्ये दाखवली. त्याचाही काही प्रभाव आमच्यावर होता. परंतु आधुनिक शिक्षितवर्गाचे मानस जास्तकरून असेच होते की, पाश्चिमात्य देश खूप पुढे गेलेले आहेत, आणि आम्हांलाही त्याच मार्गावर वेगाने आगेकूच करावयाची आहे. ज्ञान आणि प्रेरणा या दोन्हींसाठी आम्ही पश्चिमेकडेच बघत होतो. आपल्या विराट समाजामधील लोकांची उन्नती करायची आहे, त्यांचे कल्याण करायचे आहे, विकास करायचा आहे अशी भावना तर होती; परंतु आपल्याला आपल्या समाजापासून काही शिकायचेसुद्धा आहे, मार्गातील अडथळे दूर झाल्यास आपला समाज स्वतःहोऊनसुद्धा काही करू शकतो अशी भावना खूप क्षीण होती.

जगाविषयीच्या आमच्या ज्या धारणा होत्या त्यामध्ये पाश्चिमात्य देशांचे सामर्थ्य आणि यशस्विता यांना प्रमुख स्थान होते; त्या देशांच्या विकृती, भूतकालीन क्रौर्य, रानटीपणा या गोष्टी आमच्या ध्यानात नव्हत्या. ते देश जगाविषयी कोणत्या धारणा आणि विचार बाळगतात हे आम्हांला ज्ञात नव्हते. अशा प्रकारे, आम्ही ना स्वतःला स्वतंत्रपणे जाणून घेतले होते, ना विश्वाच्या सत्यस्वरूपाचे आम्हांला आकलन झाले होते. स्वतःविषयीची आमची प्रतिमा त्यांच्यामार्फत घडवली गेली होती, आणि त्यांच्या विषयीच्या आमच्या धारणादेखील स्वतःच्या कोणत्यातरी स्वतंत्र मनन-चिंतनावर, अभ्यासावर आधारलेल्या नव्हत्या.

त्याचा जो परिणाम झाला तो काही क्षुल्लक स्वरूपाचा नव्हता. सुधारणावादी बहुतेक सर्व चळवळींनी भारतीय इतिहासाबद्दल उदासीनतेची वृत्ती रुजविली. जाणून घ्यावे, प्रेरणा-स्फूर्ती घ्यावी असा आपला भूतकाळ नाही हेच मनावर ठसवले. भरीस भर म्हणजे, 'स्वराज्य हा माझा जन्मसिद्ध हक्क आहे', अशी घोषणा देणाऱ्या लोकमान्य बाळ गंगाधर टिळकांनीसुद्धा आपल्या *ओरायन* किंवा *आर्क्टिक होम इन द वेदाज* या ग्रंथांमध्ये पाश्चिमात्य देशांचाच ऐतिहासिक दृष्टिकोन स्वीकारला.

आपल्या स्वतंत्र विवेकबुद्धीमधील ही त्रुटी ब्रिटिशकाळातच निर्माण झाली असे काही नाही. वास्तविकपणे समाजावर पडणाऱ्या दडपणांचा प्रभाव वाङ्मयादी क्षेत्रांमध्येही दिसून येतो. म्हणूनच आपले जे महान ग्रंथ आहेत, महाकाव्ये आहेत त्यांच्या रचनेचा काळ व त्यावेळचे वातावरण यांच्या संदर्भातच त्यांच्याकडेसुद्धा पाहिले पाहिजे. प्राचीनकाळापासून सर्वकाही जसेच्या तसेच राहिले आहे असे मानता कामा नये. वाल्मीकी रामायण आणि तुलसीरामायण (रामचरित मानस) या दोहोंमध्ये जो फरक आहे तो मुख्यतः या दोन्हींचा रचनाकाल भिन्न असल्यामुळे निर्माण झाला आहे. भिन्न स्मृतिग्रंथांमध्येही भिन्न समाजव्यवस्थांचा पुरस्कार दिसून येतो त्याचे कारणही काळातील अंतर हेच आहे. विवेकबुद्धी शाबूत ठेवून आपण ते सर्व पाहणार नसू तर गैरसमज होणे स्वाभाविक आहे.

जगाविषयी आज आपल्याला अधिक ज्ञान प्राप्त झाले आहे. त्या ज्ञानाच्या प्रकाशात आपण जगाला आणि स्वतःला समजून घेतले पाहिजे. परंतु अजून तरी असे दिसते की, आमच्यातील जो पुढारलेला शिष्ट वर्ग आहे तो बौद्धिक आणि भावनात्मक स्तरावर दीर्घकाळापासून आपल्या समाजापासून दूर चालला आहे. ब्रिटिश राजवटीच्या काळात या वर्गाने इंग्रजांचे आचार-व्यवहार-बोली, तसेच अभिव्यक्तीच्या रीतींचा अंगीकार केला. १९४५ मध्ये आपल्यामधील एका उच्चवर्गीय राजकीय नेत्याने गांधीजींकडे असे उद्गार काढले होते, 'खेडेगावातील लोकांमध्येसुद्धा काही सद्‌गुण आणि सामर्थ्य असू शकते हे कोणाला कसे मान्य होईल? खेड्यातले लोक तर पूर्णपणे मूर्खच असतात.' हे उद्‌गार या प्रवृत्तीचेच द्योतक आहेत.

याचा परिणाम म्हणून पाश्चिमात्य विचारव्यूहामध्ये चपखलपणे बसतील अशाच पद्धतींचा स्वीकार समाजविकासासाठी करण्यास आम्ही सुरुवात केली. १९३८ मध्ये नेताजी सुभाषचंद्र बोस यांनी एका राष्ट्रीय योजना समितीची स्थापना केली होती. तिचे संयोजक ते स्वतः होते आणि तिचे अध्यक्ष होते श्री. जवाहरलाल नेहरू. त्या समितीनेसुद्धा योजनेच्या स्वरूपाविषयी पाश्चिमात्य वळणाचाच विचार केला.

अशा प्रकारे स्वतंत्र भारतामध्ये आम्ही जो मार्ग निवडला





त्या मार्गाचा स्वीकार तर पुष्कळ पूर्वीच करण्यात आला होता. आता आम्हांला हे समजून घ्यायचे आहे की, प्रत्येक समाज व संस्कृतीच्या आपल्या आपल्या परंपरा असतात; त्यांना अनुसरूनच समाज आपला विकास करून घेतात. उदाहरणार्थ, १८५० च्या युरोपमध्ये जे विज्ञान आणि तंत्रविज्ञान विकसित झाले होते ते चीनमध्ये दोन हजार वर्षांपूर्वीच विकसित होऊन गेले होते. परंतु चीनने दारूगोळा वनविण्याच्या तंत्रज्ञानाद्वारे उत्सवांसारख्या प्रसंगी उपयोगी पडणारे शोभेचे दारूसामान व फटाके वनवले तर युरोपने पाच-सहाशे वर्षांपूर्वी तेच तंत्रविज्ञान जाणून घेऊन त्याच्या साह्याने युद्धासाठी आणि हिंसेसाठी उपयुक्त हत्यारे वनवली. दोन समाज-संस्कृतींच्या दिशांमधील फरकामुळेच असे घडून आले. दक्षिण किंवा पूर्व अशियातील लोक विज्ञान आणि तंत्रविज्ञान यामध्ये प्रगत नव्हते असे नाही. परंतु त्यांची संस्कृती व परंपरा त्यांना मर्यादा शिकवणारी आणि हिंसक दिशेने आगेकूच करण्यापासून थोपवणारी होती. ही त्यांची दुर्वलता नव्हती. त्यामागे त्यांचा विवेक होता. भारतामध्येसुद्धा पोलाद तसेच लोखंड निर्माण करण्याचे स्वतःचे असे विकसित तंत्र होते. तागाच्या धाग्यांपासून कागद वनविण्याचे, त्या प्रमाणे वेगवेगळ्या वनस्पती इत्यादींपासून रंगकामाची विविध रसायने वनविण्याचे प्रगत उद्योगसुद्धा विकसित झाले होते. हर्षवर्धनाच्या काळात आणि नंतर अठराव्या शतकातसुद्धा उत्तरप्रदेश, विहार इत्यादी ठिकाणी पाण्यापासून वर्फ वनवले जात होते. शेती आणि सिंचन तसेच पाणी पुरवठ्याच्या सोयींविषयीसुद्धा अत्यंत विकसित प्रगत तंत्रविज्ञान अस्तित्वात होते. परंतु त्यातून आम्ही थोड्याशा लोकांच्या पूर्णपणे नियंत्रणाखाली चालणारे महाकाय प्रकल्प उभे केले नाहीत.

युरोपचा स्वभाव प्राचीन काळापासूनच हिंसक राहिला असे वाटते. विशेषतः गेल्या पाचशे वर्षांपासून इंग्लंड आणि अमेरिका हे देश पूर्णपणे हिंसक स्वभावाचे राहिले आहेत. ते दुसऱ्यांचे अस्तित्व किंवा अग्रेसरत्व सहन करू शकत नाहीत. सर्वांना आपल्या ताव्यात ठेवायलाच त्यांना हवे असते. गेल्या आठवड्यात इथेच दिल्लीमध्ये चॉम्स्की या अमेरिकन विद्वानांनी तर याची कबुली उघडपणेच दिली. पण हे फक्त त्यांचे एकट्याचेच मत नाही; तर युरोप आणि अमेरिका हे स्वभावानेच हिंसक आहेत या विषयी सार्वत्रिक मान्यता आहे. इतर देशांतही वेळोवेळी हिंसाचाराचा उद्रेक घडून येत राहिला आहे. पण हिंसेवर रोक लावण्याचे काम या देशांमध्ये होत आले आहे; हिंसेचे प्रमाण होईल तितके कमी राखण्यावर भर राहिला आहे. दक्षिण व पूर्व आशियाई लोक स्वभावतः मुख्यतः अहिंसक राहिले आहेत असे म्हटले जाऊ शकते. तरीदेखील, आम्ही आज युरोपकडूनच शिक्षण घेतले आहे; विकासविषयक व जीवनविषयक दृष्टी प्राप्त करून घेतली आहे.

स्वातंत्र्य मिळाले. आमच्या दृष्टीला तो चमत्कारच वाटला. पण आता यापुढे आपल्याला काय घडवायचे आहे याचे स्पष्ट चित्र आमच्यासमोर नव्हते. योग्य ती संधी प्राप्त झाल्यावर आम्हांला पण पाश्चिमात्यांच्या मार्गाने जाऊन विसाव्या शतकातील प्रगतीच्या त्यांच्या पातळीपर्यंत पोहोचायचे आहे ह्या प्रकारच्या अठराव्या शतकातील युरोपीय विचारानेच आम्ही पण भारलेले होतो. पश्चिमेचा विचारव्यूहच जगावर राज्य करणार असे आम्ही गृहीत धरले आणि म्हणून घाईघाईने त्याच मार्गाने आम्ही आगेकूच केली. परंतु असे अचानक परक्या, अपरिचित मार्गाने जाणे सर्वांनाच जमते असे नाही. ज्यांना जमले ते प्रगत झाले; पाश्चिमात्य धाटणीचे झाले. वाकीचे होते तसेच राहिले. अशा प्रकारे, समाजाच्या शक्तिशाली व संपन्न लोकांचा सर्वसामान्य समाजापासूनचा, विशाल समाजापासूनचा दुरावा, तुटलेपणा, अपरिचितपणा वाढला; त्यांच्यावद्दलची आत्मीयता कमी झाली.

याचा परिणाम समाजात कित्येक पातळ्यांवर भेदभाव वाढण्यात झाला. सुरुवातीला पुरुषांना अधिक प्रमाणात आधुनिक शिक्षण दिले गेले. त्यामुळे काही पाश्चिमात्य उपकरणे, वस्तू, साहित्य आणि मनोरंजनाची साधने इत्यादींचा उपयोग करून त्यापासून आनंद उपभोगायला ते समर्थ बनले. परंतु भारतीय स्त्रिया असे शिक्षण घेण्याच्या भानगडीत पडल्या नाहीत. त्यांची भारतीय मानसिकता आणि विचारसरणी टिकून राहिली. त्यामुळे घरातल्या घरातही तुटकपणा निर्माण झाला. वाहेरच्या कार्यक्षेत्राची गोष्ट घरच्या स्त्रीबरोवर करणे शक्य राहिले नाही. आणि स्त्रियांचे व पुरुषांचे विश्व वेगवेगळे होण्यास सुरुवात झाली. 'मुला, तू काय वाचत आहेस?' या माझ्या आईच्या प्रश्नाला उत्तर म्हणून मी काय वाचत आहे ते मला सांगता येत नसे. मग मी म्हणे, 'तुला ते समजायचे नाही.' पूर्वी जे लोक रामायण, महाभारत, भागवत, रघुवंश, गीता, पुराण, गणित-ज्योतिष, पंचतंत्र, हितोपदेश, व्याकरण इत्यादींचे वाचन करीत असत त्याविषयी सहजपणे आईला आणि कुटुंवातील इतर स्त्रियांना, वहिणींना व मुलींना सांगू

शकत असत कारण त्यांनाही ते विषय समजू शकत असत. पण आता ती शक्यता राहिली नव्हती. शेती किंवा पुरातन कारागिरी, शिल्प, कला, कौशल्य, उद्योग इत्यादींच्या विषयी पुरुषांएवढीच घरच्या स्त्रियांनाही त्या काळी माहिती असे; किंबहुना याबाबतीत स्त्रिया काही प्रमाणात अधिकच जाणकार होत्या. त्यामुळे पूर्वी अशी फारकत झालेली नव्हती. आपल्या कार्यक्षेत्रातल्या गोष्टींविषयी पुरुष घरच्या स्त्रियांशी बोलणे करू शकत असत. आता तसे राहिले नाही.

याच प्रकारे उच्चभ्रू वर्ग आणि बहुजन समाज यांच्यामधील संवाद तुटत गेला. १८३० च्या सुमारास कलकत्त्यामध्ये मेट्काफ यांनी जेव्हा असे विधान केले की, 'या भारतीयांचा काही थांगपत्ता लागत नाही; ते तर हवा बदलली की दिशा बदलतात. केव्हा आपल्या विरोधात जातील सांगता येत नाही.' तेव्हा ब्रिटिश गव्हर्नर जनरल बेंटिंक यांनी वरील विधानाचा प्रतिवाद करून सांगितले, 'तसे नाही. कलकत्त्यामधील उच्चभ्रू वर्ग तर बदलू लागला आहे. तो आम्हांला अनुकूल होत आहे. आता त्यांनी गोपालन, गो-सेवा, ब्राह्मण-भोजन, भिक्षा इत्यादींवर खर्च करणे थांबवले आहे. आमच्या मनोरंजनासाठी, आमच्या आदर-सत्कारासाठी तो जास्तीत जास्त खर्च करू लागला आहे. यावरून आम्हाला अनुकूल असा वर्ग वृद्धिंगत होत आहे असे दिसते.'

ही फारकत, १८३० पासून कदाचित वाढतच गेली. अलीकडेच काही वर्षांपूर्वी मी हरिद्वारला गेलो होतो तर तेथे आमच्या पंड्यांच्या वहीमध्ये आमच्याच गावातील एका व्यक्तीने १८९५ च्या सुमारास केलेली एक नोंद आढळली. ती नोंद इंग्रजी भाषेत होती. जर इतक्या पूर्वीच्या काळात उत्तर प्रदेशच्या एका गावातील एक व्यक्ती इंग्रजी भाषेला प्रभुत्वसंपन्न आणि प्रतिष्ठित भाषा म्हणून मान देत होती तर यावरून हा भेदभाव वाढत असणार हे स्पष्ट होते. हा भेदभाव नंतरच्या काळात अधिकच खोलवर जाऊन पोहोचला.

अशा प्रकारे इंग्रजांची योजनाच सफल झाली. त्यांना जे हवे होते तसेच बरेचसे घडून आले. आमचा बुद्धि-भ्रंश त्यांना घडवून आणावयाचा होता; ज्ञान-दृष्टी नष्ट करावयाची होती. आमच्या विद्येसंबंधी वाटणारी आस्था ते नष्ट करू पाहत होते. काही इंग्रज अधिकाऱ्यांनी मेकॉले यांच्यापुढे असा युक्तिवाद केला होता की, 'येथे बंगालमध्ये पूर्वीपासून अस्तित्वात असलेल्या एक लाख देशी शाळा आहेत. त्यांना आम्ही दरवर्षी प्रत्येकी दहा रुपये जरी दिले तरी शिक्षण देण्याचे त्यांचे कार्य त्या करीत राहतील. त्या शाळांमधून आपल्याला लागणारा नोकरवर्ग तयार करता येईल किंवा आपण चाळण लावून त्यातून लायक माणसे नोकर म्हणून निवडू शकू.' या सूचनेवर मेकॉले म्हणाले, 'नाही, या शाळांना काहीसुद्धा देण्याच्या लायकीच्या त्या नाहीत; तो सर्व खर्च वाया जाईल. तेव्हा प्रथम आपण आपले प्रशिक्षित शिक्षक स्वतंत्रपणे तयार करूया. मग हे प्रशिक्षित शिक्षक, शिक्षणसंस्था स्थापून त्यांच्या माध्यमातून आपल्याला हवा तसा नोकरवर्ग निर्माण करतील; कारण त्याशिवाय या भारतीयांना आमच्या विचारव्यूहाचे आकलन होणार नाही. अशाप्रकारे, ब्रिटिशांनी भारताला कोणतेही पूर्वसंस्कार नसलेली एक कोरी पाटी मानले आणि तेव्हापासून आमचे काही लोकही तसेच मानू लागले. शिक्षणसंस्था वगैरेंच्या मार्फत त्यांचा विचारव्यूह आमच्यापर्यंत पोचला आणि कोणतेही मनन-चिंतन न करता आम्ही तो स्वीकारला. गेल्या चाळीस-पन्नास वर्षांमध्ये तर या विचाराने भारताला घेरलेच आहे. १९५० च्या आसपास जे लोक ग्राम-पुनर्रचना, ग्रामीण विकास (कम्युनिटी डेव्हलपमेंट) इत्यादींचे आयोजन करत होते त्यांच्या मनावर तर या पाश्चात्त्य दृष्टिकोनाचा पगडा आणखीनच जास्त बसलेला होता.

अलीकडेच काही दिवसांपूर्वी प्रख्यात तत्त्ववेत्ते दयाकृष्ण दिल्लीमध्येच एका प्रसंगी असे प्रतिपादन करीत होते की, १८५० च्या आसपास जेव्हा इंग्रजांनी भारतात विश्वविद्यालये स्थापन करण्यास सुरुवात केली तेव्हापासून आमची आत्मप्रतिमा आणि आत्मस्मृती विघडण्यास सुरुवात झाली. आम्ही तेव्हापासून स्वतःकडे, आपल्या समाजाकडे आणि आपल्या इतिहासाकडे इंग्रजांच्या दृष्टिकोनातून बघायला लागलो. इतक्या उशिरा आमच्या हे लक्षात येतंय हे आमचे काहीसे दुर्भाग्यच म्हणावे लागेल. माझे विद्वान मित्र श्री. रामेश्वर मिश्र 'पंकज' यांचे तर असे म्हणणे आहे की, जेव्हा आम्ही आमचा आतापर्यंतचा असमंजसपणा, चुका आणि मूर्खपणा यासाठी स्वतःला प्रायश्चित्त करून घेऊ तेव्हाच ही नवी जाणीव आमच्या कामी येईल. चुकीसाठी प्रायश्चित्त घेणे हाच धर्म होय, ही तर आमच्याकडे पूर्वीपासून मान्यता पावलेली गोष्ट आहे. रशियाचे प्रसिद्ध लेखक अलेक्झांडर सोल्झेनित्सिनसुद्धा त्यांच्या समाज-संस्कृतीमध्ये मान्यता पावलेल्या गोष्टींच्या आधारे अशाच प्रकारे प्रायश्चित्ताला प्रतिष्ठा देतात.

सामान्य लोक अडाणी, मागास, अक्षम असतात; ज्ञानी, प्रगत व सक्षम अशा वरिष्ठ अभिजनांनी सामान्य जनांना चांगले

ठोकूनठाकून घडवायचे असते, आकार द्यायचा असतो; त्यांच्यात सुधारणा, प्रगती घडवून आणावयाची असते; आपण पुढारपण करावयाचे असते, मग लोक आपल्या मागून येतात; आणि अशीच समाजांची उन्नती व भरभराट होत असते, हा विचारव्यूह कदाचित ग्रीक तत्त्ववेत्त्या प्लेटोचा राहिला असेल. तो भांडवल-शाहीच्या नि साम्यवादाच्या पुरस्कर्त्यांचा तर राहिलाच. पण आपल्या विचारव्यूहातून व सांस्कृतिक-सामाजिक परंपरेतून निष्पन्न होणारा हा दृष्टिकोन नाही. किंवहुना तो निखळ पाश्चात्त्य विचारच आहे. त्यांचा हा विचार आहे आणि त्यांच्यामध्ये ही शक्तीपण आहे की, काही काळपर्यंत साऱ्या समाजाला एका विशिष्ट दिशेने ते हाकलत घेऊन जातात. सोविएत रशियाचे असे उदाहरण आहे. सत्तर वर्षे तेथे साम्यवादी पक्षाची हुकूमशाही राजवट होती. दडपणूक, मारकाट, अत्याचार, जुलूमजवरदस्ती – जे जे काही त्या राजवटीने लोकांना भोगायला लावले ते लावले. पण हे तर खरेच की, त्यांनी एका वांधणीचा समाज घडवला, आणि त्यामधून रशियन लोकांना काही शक्तीही मिळाली असेल. त्यांचा सामाजिक आत्मविश्वास तर वाढला आहेच.

परंतु तितक्या कठोरपणे वागणे आमच्या स्वभावात वसत नाही. आणि आपल्या शक्तीच्या उदात्त रूपांची, आपल्या परंपरांवद्दलची आमची स्मृती जसजशी धूसर वनली तसतसे वलवान लोकांप्रमाणे काही काम करू शकण्यास आम्ही असमर्थ होत गेलो. लोकांना अन्नदान करण्याच्या श्रेष्ठ परंपरा असलेल्या भारतामध्ये सर्वांना भाकरी मिळवून देण्याचे उद्दिष्ट पूर्ण करणे काही कठीण नव्हते. आमच्याकडून तेही आता साध्य होत नाही. आमच्याकडून हे होऊ शकते असा विचारही आम्ही करू शकत नाही. आमच्या मनामध्ये फक्त सर्वांना काम देण्याची गोष्ट होती. तेसुद्धा अशा नव्या साच्यातले काम की जे त्यांनी नव्याने शिकावे असे आमचे मत होते. त्यांचे स्वतःचे कसव, त्यांची स्वतःची वुद्धी, त्यांची विद्या, त्यांची सर्जनशीलता या गोष्टीसुद्धा सन्माननीय आहेत असे तर आम्हांला कधी जाणवलेच नाही. त्यांच्या श्रेष्ठ परंपरांना प्रोत्साहन देऊन आणि त्यांच्या स्वतंत्र अभिव्यक्तीला वाव देऊन एखाद्या श्रेयस्कर कामासाठी आम्ही त्यांना प्रेरित केले नाही.

परिणाम असा झाला की, आम्ही उत्पादन वगैरे तर पुष्कळ वाढवले पण त्यामधून चैतन्याचे कारंजे उडू लागले नाही. कारण त्यामध्ये समाजाचे मन, वुद्धी, पुरुषार्थ, प्राणशक्ती विकसित होऊन जोडली गेली नाही. उत्पादित नव्या वस्तूंसंवंधीची समजपण पुरती आली नाही, आणि मानवी संवंधही विकसित झाले नाहीत. यातून जे काही काम झाले ते अर्थहीन पसारा वाढविणारे आणि अवडंवर निर्माण करणारे ठरले. पन्नास वर्षांमध्ये आम्ही पुष्कळच नवीन भरताड गोळा केले. पूर्वीपासून वाळगलेले भरताडही पुष्कळ होतेच. नीरक्षीरविवेक गमावून वसून आम्ही फक्त संग्रह करत गेलो. वेगवेगळ्या गोष्टींचे ढिगारे साचून गेले. त्यांचा परस्परांशी काही विधायक, अर्थपूर्ण संवंध निर्माण करायला तर आम्ही शिकलो नाही. विचारांच्या क्षेत्रात, मान्यतांच्या क्षेत्रात, आवडीनिवडींच्या क्षेत्रात, भाषा, वेषभूषा, निवास आणि भोजन या क्षेत्रात आम्ही येथे जी नवनिर्मिती केली ती भरताड स्वरुपाचीच आहे. त्यातून कोणताही राष्ट्रीय उत्कर्ष होणे संभवनीय नाही. हे भरताड हटवावेच लागेल. नवीनच निर्मिती करावी लागेल. काय करायचे आहे ते आपल्यापैकीच अशा लोकांकडून शिकावे लागेल की, ज्यांच्यामध्ये आपल्या शक्तीच्या उदात्त रूपांच्या व परंपरांच्या स्मृती अजून शिल्लक आहेत.

भारतीय समाज सामाजिक, आर्थिक व राजकीयदृष्ट्या प्राचीन काळापासून एक सुसंघटित समाज होता. आपलेही एक राज्यशास्त्र, समाजशास्त्र, अर्थशास्त्र होते. मनात कोणतेही पूर्वग्रह न वाळगता, कुचंवणा न होऊ देता आपण आपल्या सामाजिक-राजकीय संस्था, रीतिभाती, तंत्रे, मान्यता, गृहीते जाणून घ्यायला हवीत. भारतात पूर्वीच्या काळी असे होते, तसे नव्हते वगैरे जे जे काही वर्षानुवर्षे पढवले गेले आहे त्या पढवणुकीची चिकित्सा करण्याची, जे पढवले गेले आहे ते जसेच्या तसे ग्राह्य न मानण्याची फार फार गरज आहे.

पाश्चात्त्यांनी आम्हांला ज्या दृष्टीने स्वतःकडे पहायला शिकवले ती दृष्टी वळकट करण्यासाठी उपयोगी तंत्रांचाही त्यांनी वापर केला. तसे करणे त्यांच्या स्वभावातच आहे. अमेरिकेत (यू.एस.ए.) गोऱ्या लोकांनी वसाहत करण्यापूर्वी शेकडो-हजारो वर्षांपूर्वीपासून अनेक जमाती तेथे राहात होत्या. (त्यांना 'रेड इंडियन' असे सरसकट नाव गोऱ्या लोकांनी दिले.) या जमातींमधील माणसे आपल्यासारखीच माणसे आहेत हे गोऱ्या लोकांना मान्य नसल्याने आरंभी दीर्घकाळपर्यंत जनगणने-मध्ये त्यांची गणती केलीच जात नव्हती. माणसाचा दर्जा व प्रतिष्ठा त्यांनी अमान्य केली होती म्हणून कोट्यवधींच्या संख्येने असणाऱ्या या विभिन्न जमातींच्या एतद्देशीय लोकांचा सुखेनैव

वंशविच्छेद करण्यात आला हा इतिहास आहे. आफ्रिका खंडामधून आयात केलेल्या 'काळ्यां'ना ('निग्रों'ना) पण ते पूर्णरूपाने मानवाचा दर्जा देत नव्हते. १८५० च्या आसपास पाच 'काळे लोक' मिळून एक पूर्ण माणूस बनतो असे ते मानू लागले. पूर्ण प्रकारचा मानव तर ते फक्त स्वतःलाच मानतात. बाकी सर्व त्यांच्या लेखी आदिम, मागस, रानटी, अविकसित, अपूर्ण मानव आहेत.

भारतातही ब्रिटिशांच्या दृष्टिकोनानुसारच येथे जनगणना होत राहिली. जात वा वर्ण हे येथे कधी सामाजिक वर्ग म्हणून अस्तित्वात नव्हते. पण इंग्रजांनी त्यांच्याकडे वर्गसदृश घटक म्हणूनच पाहिले. आपल्या येथे अमूक व्यक्ती अमूक जातीची वा वर्णाची याचा अर्थ, ती अमूक एका कुळात जन्मलेली व्यक्ती एवढाच असे. समाजात अनेक विभिन्न जातींचे/वर्णांचे लोक असत; पण जाती/वर्ण यांना समाज संघटनेतील एकक म्हणून स्थान वा मान्यता नव्हती. युरोपमधील 'इस्टेट्स'च्या धर्तीवर येथील जात/वर्ण आहेत असा समज त्यांनी करून घेतला. १८८१ व १८९१ च्या जनगणनांमध्ये अनेक जातींमध्ये काही काही हजार उपजाती नोंदविल्या गेल्या. एकेक कुल म्हणजे एकेक उपजात धरली गेली असे वाटते. १८८१ मध्ये जाटांमध्ये दहा हजारांच्या जवळ उपजाती नोंदविल्या होत्या. आज ज्यांना 'खाप' म्हटले जाते त्यांना उपजाती मानले गेले असण्याचा संभव आहे. अशाच प्रकारे उत्तर प्रदेशात १८८१ च्या जनगणनेमध्ये अनेक जातींमध्ये दोन-दोन चार-चार हजार उपजाती दाखवल्या गेल्या. तामीळनाडूमध्येही अशीच स्थिती राहिली. ज्यांना उपजाती म्हटले जात होते ते सर्व कुल-समूहच होते. नंतर काही उपजातींची एकत्रितपणे नोंद घेतली जाऊ लागली. पुढच्या काळात जात हाच मूळ एकक (युनिट) म्हणून सांगितला जाऊ लागला. याचा परिणाम म्हणजे आमचा शिक्षितवर्गसुद्धा जातीलाच प्राचीन आणि स्वाभाविक मौलिक सामूहिक एकक मानू लागला.

अशा प्रकारे प्रत्येक क्षेत्रात आम्ही समाजाच्या आपल्या स्वाभाविक आत्मप्रकटनाला रोखून धरले. त्याच्या आत्मा-विष्कारामध्ये बाधा निर्माण केली. दुसऱ्या बाजूला बाहेरून जे घेतले ते योग्य प्रकारे आत्मसात करणे, आपलेसे करणे आम्हांला जमले नाही. जगामध्ये सर्व समाज व सभ्यता एकमेकांपासून शिकत राहतात परंतु नंतर ही शिकलेली विद्या माहिती, कसब आपलीशी करून घ्यावी लागतात. आत्मसात करण्याचे हे काम पण आम्ही करू शकलो नाही. यामुळे केवळ भरताड आणि ओझे वाढत गेले.

१९४० मध्ये राष्ट्रीय योजना समिती (नॅशनल प्लॅनिंग कमिटी) च्या ग्रामोद्योग उपसमिती (व्हिलेज इंडस्ट्रीज सबकमिटी) – च्या वर्ध्याच्या बैठकीत महात्मा गांधी उपस्थित होते. निर्मलकुमार बोस यांनी दिलेल्या माहितीप्रमाणे, त्यावेळी गांधीजींनी असा सल्ला दिला होता की, परंपरागत (ट्रॅडिशनल) आणि आधुनिक (मॉडर्न) या दोन भिन्न विचारव्यूहांच्या लोकांनी आपापल्या समयबद्ध योजना तपशीलवार तयार कराव्यात, त्यामधून काय निष्पन्न होईल ते सांगावे आणि काम सुरू करावे. गांधीजींची अट अशी होती की, या दोन्ही योजनांनी परदेशातून कोणत्याही प्रकारचे धन वा साधन घेऊ नये, जे काही धन वा साधन आवश्यक असेल ते भारतामधूनच घेतले जावे. गांधीजींच्या या सूचनेवर आज पुन्हा विचार आणि खुली चर्चा होणे आवश्यक आहे असे मला वाटते.

मागील दीडशे-दोनशे वर्षांमध्ये युरोपीय समाज-संस्कृतीने महाकाय आणि चमकदार संरचना जरूर बनवल्या आहेत. त्यांना अधिक उत्पादक पण म्हटले जाते. त्यामुळे मानवी श्रम हलके आणि सोपे होतात असेही सांगितले जाते. युरोपमधील आजचा स्वयंचलित (ऑटोमेशन) उत्पादनाचा विचार तर तेवीसशे वर्षांपूर्वी ॲरिस्टॉटलने पण मांडला होता. परंतु हे युरोपीय तंत्र व संरचना एकूणात विश्वाला आणि मानवी समाजांना किती अधिक देतात याबद्दल विचार करणे आवश्यक आहे. चाळीसपंचेचाळीस वर्षांपूर्वी आमचे मित्र रामस्वरूप यांनी *कम्युनिझम ॲंड दी पीझंट्री* या आपल्या ग्रंथात आधुनिक उत्पादनपद्धतीविषयी काही प्रश्न उपस्थित केले होते. त्यांचे म्हणणे असे होते की, या उत्पादनाचे महाकाय स्वरूप, त्याचा भरधाव वेग, आणि चमकदारपणा एक भ्रम निर्माण करतात. आणि या भ्रमाच्या प्रभावाच्या आधारेच ही उत्पादनपद्धती टिकून राहिली आहे. त्यांचे असे म्हणणे होते की, एकूणात आधुनिक व्यवस्थेद्वारा अधिक उत्पादन होत नाही; तो भ्रमच असतो. रामस्वरूपांनी याला 'सायक्लिक प्रॉडक्शन' (तेजी-मंदीच्या चक्रानुसार होणारे उत्पादन) असे नाव दिले होते. आम्ही यासारख्या मूलभूत प्रश्नांबद्दलही विचार करायला सुरुवात केली पाहिजे.

'आता इथून पुढे काय करावे?' असा प्रश्न उपस्थित होतो. आमच्या समाजातील पाश्चात्त्यधार्जिण्या वर्गाने आजच्या





जगाशी जो जास्तच घनिष्ठ संबंध प्रस्थापित केला आहे तो आत्ताच काही तुटेल असे दिसत नाही. म्हणजे काही काळपर्यंत तरी पाश्चात्त्यधार्जिणा समुदाय किंवा वर्ग पण राहील आणि त्या परिघावाहेरचा वृहत् समाजही राहील. भारतीय मान्यतांप्रमाणे तर, जगामध्ये सर्व तऱ्हेच्या जीवांना, लोकांना आणि समाजांना राहायचेच आहे. हिंसकांसाठीही इथे जागा आहे; हिंसा पूर्णपणे समाप्त होईल हे शक्य नाही, परंतु हिंसा मर्यादित राहावी, हे आवश्यक आहे.

भारतातला जो वहुजनसमाज आहे त्याला स्वतःची उन्नती व भरभराट साधण्यासाठी आवश्यक तेवढी संसाधने वा भांडवल मिळावे, ज्यांच्या आधारे या समाजातले समुदाय त्यांच्या स्वतःच्या मान्यता, व्यवस्था, तंत्रविज्ञान यांच्या भरंवशावर स्वतःची वाटचाल करण्यास मोकळे राहतील. असे घडून येणे हे आजच्या स्थितीत विचारात घेण्याजोगते व आवश्यक धोरण आहे असे मला म्हणावयाचे आहे. भारतामध्ये शेती, उद्योगधंदे व अन्य क्षेत्रे यांमधील ८० टक्के उत्पादन आजही पारंपरिक प्रतिभेने भारतीय लोकच करत आहेत. त्यांना आवश्यक ती साधने मिळाली व स्वातंत्र्य उपलब्ध झाले, त्यांना अवकाश उपलब्ध झाला तर त्यांची प्रतिभा फुलेल, फळेल, ती परिष्कृत होईल. आणि असे परिष्करण घडून आल्यावर पश्चिमेकडचे ज्ञान आणि भारतातील वृहत् समाजाचे ज्ञान यात काही संवाद आणि देवघेव होऊ शकेल.

भारतीय जनसामान्य स्वतःच्या प्रतिभेची सर्जक अभिव्यक्ती करतील तेव्हा ती आत्माभिव्यक्तीच भारतीय समाजाला स्वस्थ, सवल व समृद्ध वनवील.

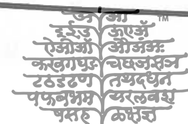
आधुनिकीकरण झालेल्या आजच्या भारतीय अभिजन समूहांनी तर त्यांच्या हातातील संपूर्ण राजनैतिक सत्तेचा व वलाचा उपयोग या आत्माविष्कारांना खंडित करण्यासाठीच केला आहे. याचा परिणाम म्हणून भारत दोन भागांमध्ये तर विभागला गेला आहेच, पण हे विभाजन आम्हांला सामाजिक विनाशाच्या दिशेने घेऊन जात आहे. या दोन भागांपैकी एक भाग आहे त्या अर्धा टक्के लोकांचा, जे आपल्या सहायक तसेच सेवक वर्गाच्या आधारे (जे एकूण लोकसंख्येच्या १५-२० टक्के भरतील) भारताची तंत्रज्ञानविषयक आणि साधन-संपत्तीविषयक क्षेत्रे नियंत्रित करत आहेत; स्वतःच्या कब्जात ठेवीत आहेत. दुसरा विभाग उरलेल्या ऐंशी-पंच्यांऐंशी टक्के लोकांचा आहे, जे आपली अतिमर्यादित साधने आणि उरलेसुरले वळ यांच्या आधारे जीवन कंठत आहेत.

पाश्चात्त्य देशांमध्ये, नव्वदच काय पण नव्व्याण्णव टक्के जनसमूहाला गुलामगिरीत जखडून ठेवून त्यांच्याकडून यंत्राप्रमाणे काम कसे करून घ्यायचे याचा अभ्यास संख्येने केवळ एक टक्का असलेल्या मालकवर्गाला आहे, ही गोष्ट खरी आहे. वेळोवेळी पश्चिमेकडील उत्पादनसाधने, तंत्रे इत्यादी वदलत गेली आहेत पण उत्पादनसंवंध स्वामी आणि दास असाच राहिला आहे. आमच्या येथे तर असा संस्कारच नव्हता. आमच्या येथील लोकस्वातंत्र्य संग्रामामुळे, त्या संग्रामाच्या संस्कारांमुळे झालेल्या प्रभावामुळे संपन्न वर्गावद्दल आत्तापर्यंत जनसामान्य आत्मीयता आणि सहनशीलता वाळगत आले. ते फार अधिक काळ तशी सहनशीलता दाखवू शकणार नाहीत. तेव्हा मनमानी संघर्षाचा आणि हिंसेचा रस्ता मोकळा करून देण्याऐवजी या दोन वर्गांमध्ये स्पष्ट आणि न्यायपूर्ण विभाजन व्हावे हे श्रेयस्कर होईल. पाश्चात्त्य धारणेच्या लोकांनी आपल्या पश्चिमी तऱ्हेच्या व्यवस्थांसह महानगरांमध्ये वगैरे राहावे; परंतु त्यांना आज उपलब्ध असलेल्या साधनस्रोतांमध्ये नक्कीच मोठी काटछाट करावी लागेल; आत्ताच्याप्रमाणे पंच्याऐंशी ते नव्वद टक्के साधनांचा उपयोग त्यांच्यासाठीच होऊ शकणार नाही. परंतु त्यांच्या न्याय्य वाट्याच्या साधनसामग्रीच्या आधारे आपले जीवन आपल्याला हवे त्याप्रमाणे जगण्याचे त्यांना पूर्ण स्वातंत्र्य राहील. दुसऱ्या वाजूला ऐंशी-पंच्याऐंशी टक्के लोकांना स्वतःच्या विवेकबुद्धीने आपल्या न्याय्य वाट्याच्या साधनस्रोतांद्वारे आत्माविष्काराचे प्रयोग करण्याची मुभा असेल. त्यांच्याकडून चुकासुद्धा होतील; पण आधुनिक वर्गाकडूनसुद्धा काही कमी चुका झालेल्या नाहीत.

गेल्या सुमारे पन्नास वर्षांमध्ये आम्ही सार्वजनिक आणि खाजगी क्षेत्रांमध्ये ज्या नव्या योजना राववल्या, जे मोठमोठे कारखाने उभारले, धरणे वांधली, विद्युतनिर्मिती संयंत्रे उभारली, आधुनिक प्रासादतुल्य इमारतींची संकुले, अजस्र पूल, महामार्ग आदि वांधली, शासन-प्रशासनाच्या ज्या रीती व व्यवस्था अंगिकारल्या त्यांची सर्वांगीण समीक्षा अशा प्रकारच्या न्यायपूर्ण वाटणीच्या प्रक्रियेचा एक भाग म्हणून होणे आवश्यक आहे. भारतीय कृषि-व्यवस्था, जल-व्यवस्था, वन-व्यवस्था, पशु-पालन व्यवस्था, वस्त्रनिर्माण-व्यवस्था, गृहनिर्माण-व्यवस्था यासारख्या गोष्टींची जबावदारी वृहत्-समाजावरच टाकली जावी. वृहत समाजाचे शिक्षण हीसुद्धा त्यांच्या स्वतःच्या आधीन असलेली गोष्ट झाली पाहिजे. आधुनिकतावाद्यांच्या शिक्षणाचे त्यांच्यावर नियंत्रण आणि ओझे राहता कामा नये.

वृहत् समाजाच्या लोकांना वाहेरच्या किंवा आधुनिकीकरण झालेल्या वर्गाच्या कडून जितके घ्यावेसे किंवा आत्मसात् करावेसे वाटेल तितके ते करतील. खरे तर, आत्माविष्काराच्या स्वतंत्र संधी त्यांना मिळाल्या तर ते आवश्यकतेनुसार वाहेरील ज्ञान आत्मसातही करत राहतील. आपली समाजव्यवस्था, संस्कृती व विद्याकेंद्रे यांची नवनिर्मिती ते लोक स्वतःच्या विवेकवुद्धीनुसार करतील. समाजाच्या या दोन विभागांमध्ये आपापसात स्वतंत्र आणि सन्मानजनक संवाद तसेच वैचारिक आदान-प्रदान राहीलच. परंतु बहुजनसमाजाला हीन मानून त्याचा उद्धार आणि त्याचे कल्याण करण्याचा युक्तिवाद करत साधनस्रोतांवर आधुनिक शहरी अभिजनांनी स्वतःचा कब्जा कायम ठेवणे ही आजची व्यवस्था तर आपल्याला मोडीत काढायलाच हवी. न्यायपूर्ण विभाजन, संयोजन आणि समन्वयाद्वारे राष्ट्रामध्ये पुढील वीस-तीस वर्षे या दोन विभागांचे शांतिपूर्ण सह-अस्तित्व राहू शकणे संभवनीय आहे. अशा सह-अस्तित्वाच्या काळात आमच्यात काही साहस आणि शक्ती पैदा झाली तर आम्ही सर्व मिळून पुढचाही विचार करू शकू. आणि अशा वाटा आणि व्यवस्था वनवू शकू की, ज्यांच्या द्वारा आमचा हा फुटीर आणि विस्कळीत समाज पुन्हा एकसंध होऊन पुढे जाऊ शकेल.







लोकशाही समाजवादाच्या दिशेने 'पुनश्च हरि ओम्'

देवदत्त दाभोलकर

रॉबर्ट हाइलब्रोनर हे अर्थव्यवस्थांच्या स्वरूपाविषयी अभ्यास व लेखन करणारे अर्थशास्त्रज्ञ आहेत. त्यांची सुमारे वीस-पंचवीस पुस्तके प्रसिद्ध झाली आहेत. गालब्रेथ, थरो (Thurow), बर्नस्टाइन आदींच्या सहभागातही त्यांची तीन-चार पुस्तके प्रसिद्ध झाली आहेत. *बिहाइंड द व्हेल ऑफ इकॉनॉमिक्स*, *मार्क्सिझम : फॉर अँड अगेन्स्ट*, *ॲन इन्क्वायरी इनटु द ह्यूमन प्रॉस्पेक्ट*, *बिटवीन कॅपिटॅलिझम अँड सोशालिझम*, *द फ्यूचर अॅज हिस्टरी* यासारखी त्यांच्या काही पुस्तकांची शीर्षकेही हाइलब्रोनर यांच्या *ट्वेन्टिफर्स्ट सेंच्युरी कॅपिटॅलिझम* (१९९३) या पुस्तकातील चिन्तनाची पार्श्वभूमी म्हणून लक्षांत घेण्यासारखी आहेत.

विषय महत्त्वाचा आहे. सार्वत्रिक कुतूहलाचा आहे व आजच्या एकूण परिस्थितीत जागरूक लोकांच्या चिंतनाचा व चिंतेचाही आहे. हाइलब्रोनर कोणत्याही एका निश्चित निष्कर्षाला येवून पोहोचत नाहीत. प्राप्त परिस्थितीत हे अटळही आहे.

प्रास्ताविक

एकविसावे शतक जवळ येत आहे यामुळेच हे शीर्षक आपल्या ग्रंथाला द्यावे असे लेखकाला वाटले असणे स्वाभाविक आहे. परंतु याखेरीजही एकदोन युक्त कारणे त्यांनी सांगितली आहेत. विसाव्या शतकात जागतिक स्तरावर आर्थिक व राजकीय क्षेत्रात ज्या घडामोडी झाल्या त्या, प्रचंड भूकंपाचे धक्केच म्हणावे लागेल अशा स्वरूपाच्या होत्या. याचे परिणाम अद्यापही पूर्णपणे स्पष्ट झालेले नाहीत व यानंतरही दीर्घकालपर्यंत त्यांचा प्रभाव जाणवत राहणार आहे. एकेका पिढीच्या चिन्तनाच्या दृष्टीने, दीर्घकाल म्हटले तरी, अतिदूरचा भविष्यकाल आपल्या बुद्धीला पेलणारा नसतो. (असतो, असे म्हणेल ती बुद्धीच नव्हे असेही म्हणता येईल. असो.) एका शतकाचे चिंतन – आणि तेही स्थूलमानाने – फारतर आपली बुद्धी करू शकते. या दृष्टीनेच हाइलब्रोनर यांनी एकविसावे शतक ही मर्यादा मानली. तरीही त्यांना मधूनमधून अतिदूर क्षितिजाला स्पर्श करायचा मोह होतो.

शीर्षकातील 'कॅपिटॅलिझम' विषयीही त्यांनी काही खुलासा केला आहे. एक तर, भांडवलशाही रचनेत सर्वांत अग्रेसर असलेले आजचे अमेरिका हे राष्ट्र त्यांच्या नजरेसमोर आहे. परंतु त्याचबरोबर (व काहीसे त्याच्या उलटही), त्यांच्या नजरेसमोर एखादी निखळ भांडवलशाही नसून वेगवेगळ्या राष्ट्रांत भांडवल-शाहीचे होणारे आविष्कारही आहेत असे त्यांनी सांगितले आहे.

प्रश्न निखळ भांडवलशाहीचा नाही तर प्रत्यक्षात तिच्या होणाऱ्या आविष्काराचा आहे. कोठल्याही (अगदी अग्रेसर अशादेखील) राष्ट्रात ती कधी निखळ स्वरूपात अवतीर्ण झाली नाही व आजही तशी अस्तित्वात नाही. स्थलकालपरत्वे तिचे आविष्कार वेगवेगळे झालेले आहेत. यामुळेच विविध राष्ट्रांतील तिच्या संरचनेतही विविध भेद अस्तित्वात आलेले आहेत.

भांडवलशाहीच्या आधीच्या काळात अर्थव्यवस्थेची रचना सरळ सोपी होती. किंबहुना, त्या काळात अर्थशास्त्राची तशी गरजच नव्हती असे हाइलब्रोनर यांचे प्रतिपादन आहे. भांडवलशाही व नंतरचे साम्यवाद-समाजवाद यांच्या आधी आर्थिक व्यवहार कोणत्या पद्धतीने चालत होते? – का चालतच नव्हते? चालत होते, परंतु एकतर ते परंपरानिष्ठ (ट्रॅडिशनॅलिस्ट) समाजव्यवस्थेप्रमाणे चालत होते किंवा एखाद्या अधिसत्तेच्या आदेशाप्रमाणे चालत होते. परंपरागत समाजव्यवस्था अर्थातच प्रत्येक समाजात वेगवेगळी होती. (उदाहणार्थ, भारतात जात आणि व्यवसाय यांचा जोडलेला अभेद्य संबंध). येथे अर्थशास्त्र दुय्यम होते. त्याचप्रमाणे कोणत्याही एखाद्या मध्यवर्ती सत्तेच्या आदेशाखाली असणाऱ्या समाजामध्येही अर्थशास्त्राला विशेष स्थान नव्हते. मग ती सत्ता राजाची असो, उमरावबर्गाची असो वा हुकूमशहाची असो. (या संदर्भात साम्यवादाचा निर्देश हाइलब्रोनर यांनी केलेला नाही परंतु *द न्यू क्लास*मधील जिलास यांची मांडणी मान्य केली तर परिस्थिती तशीच होते.) येथे अर्थव्यवहाराचे स्वरूप सत्ताधीशांच्या स्वार्थासाठी इतरांची शक्य तितकी पिळवणूक इतकेच साधे सरळ असते.





(या ठिकाणी एक निर्देश करून ठेवणे उचित होईल. आपल्या विवेचनात भारताचा निर्देश लेखक कधीही करत नाही. ते उचितही म्हटले पाहिजे. अविकसित-अर्धविकसित राष्ट्रांच्या समावेशक निर्देशात हा निर्देश गृहीत आहे असे आपण मानावयास हरकत नाही. माझे या विवेचना-विषयीचे कुतूहल भारतातील परिस्थितीची उकल – निदान आकलन – क्ररण्यात यातून काही सूचन मिळते का हे पाहण्याचे होते. असे सूचन मिळते असे मला अनेक ठिकाणी वाटले.)

अर्थशास्त्र निर्माण झाले आणि मग भांडवलशाही अस्तित्वात आली असे घडले नाही. भांडवलशाही आपल्या क्रमाने आकार घेत गेली आणि मग अर्थशास्त्राला जाग आली. 'उत्तिष्ठत। जाग्रत।' हे अर्थशास्त्राने ऐकले व त्याप्रमाणे आचरणही केले. 'प्राप्य वरान्निबोधत।' ही पायरी त्याला अद्याप गाठावयाची आहे व कधी गाठता येईल की नाही याविषयी ते स्वतःच साशंक आहे.

भांडवलशाही परिप्रेक्ष्य

भांडवलशाही आली आणि सर्व परिप्रेक्ष्यच वदलले. मर्चंट कॅपिटॅलिझम, इंडस्ट्रियल कॅपिटॅलिझम, फिनान्स कॅपिटॅलिझम, सेकंड वेव्ह, थर्ड वेव्ह, गन-बोट इंपीरिॲलिझम, स्फिअर्स ऑफ इन्फ्लुअन्स, डॉलर इंपीरिॲलिझम, वर्ल्ड इकॉनॉमिक इन्स्टिट्यूशन्स अशी अनेक रूपे तिने घेतली व आजही नवनवीन रूपे ती धारण करीत आहे. 'मार्केट इकॉनॉमी' हा तर आज परवलीचा शब्द झाला आहे. साम्यवादाचा जवळजवळ अस्त झाला असे समजावे इतक्या प्रमाणात त्याची पीछेहाट झाली. 'समाजवाद हा आजचा युगधर्म आहे' असे लिहिणाऱ्या माझ्यासारख्यांची तर केविलवाणी अवस्था झाली. (आजही मी समाजवाद हा युगधर्म आहे असे मानतो असे म्हटले तर ऐकणारे मनातल्या मनात माझ्याविषयी कीव करतात इतकेच.) या पुस्तकाने मला पूर्ण दिलासा दिला असे नसले तरी चिन्तनाच्या क्षेत्रात तरी खूपच समस्यांना अजूनही सामोरे जाणे आवश्यक व शक्य आहे याचे भान आले.

आजची स्थिती काय आहे? जगातील पाचपष्ठांश लोकसंख्या अविकसित व अर्धविकसित राष्ट्रांत आहे. जगातील पाचपष्ठांश धन मात्र उरलेल्या एकपष्ठांश लोकांकडे आहे. 'तुमची लोकसंख्या वाढली तर आम्हांला जवाबदार का धरता?' असा आडवा प्रश्न कोणी विचारला तर त्याचे सरळ उत्तर हे आहे की, 'आम्ही तुम्हांला जवावदार धरत नाही, परंतु भांडवलशाही प्रक्रियेला धरतो.' एका विशिष्ट कालखंडातील परिस्थितीत तुमचा उदय झाला. तुमचे जीवनमान वाढले; आणि जीवनमान वाढले की कुटुंबनियोजन वेग घेते हा सार्वत्रिक अनुभव आहे. अग्रगत राष्ट्रांतही वरिष्ठ वर्गांच्या वावत तो येत असतो. याउलट, आम्ही मागे राहिलो ते राहिलोच; वर लोकसंख्येवर नियंत्रण आणणारे सर्वश्रेष्ठ साधन – जीवनमानात मध्यमवर्गीय राहणी इतका सुधार – हे आम्हांला उपलब्धच होऊ शकले नाही. नव्या प्रभावी औषधांच्या संशोधनामुळे सरासरी आयुर्मर्यादा मात्र वाढली. हाइलब्रोनर यांनी याचा ओझरता निर्देश केला आहे.

भांडवलशाहीची आजची प्रगततम स्थिती केवळ थक्क करणारी नाही; ती भयप्रद आहे. 'Capitalism has no conscience and no country' ('भांडवलशाहीला सर्व देश सारखेच आणि ती नीती-अनीतीचा मुलाहिजा वाळगीत नाही.') असे वर्नार्ड शॉ सुमारे पाऊणशे वर्षांपूर्वी म्हणाला होता. 'कॉन्शन्स' चा भाग आपण येथे वाजूला ठेवू. परंतु 'कंट्री' हा निर्देश मात्र उत्तरोत्तर वस्तुस्थितीला अधिकाधिक धरून होत आहे. आंतरराष्ट्रीय कंपन्यांच्या हातात जगाची आर्थिक सूत्रे गेली आहेत. युनायटेड नेशन्स सेंटर ऑन ट्रान्सनॅशनल कॉर्पोरेशन्सच्या अभ्यासाप्रमाणे जगातील तीनशे पन्नास अशा कंपन्यांची १९८५ मधील विक्री सर्व औद्योगिक प्रगत राष्ट्रांच्या राष्ट्रीय उत्पन्नाच्या जवळजवळ एक-तृतीयांश इतकी होती व ती जगातील इतर सर्व विकसनशील राष्ट्रांच्या (यात चीनचाही समावेश आहे) एकूण राष्ट्रीय उत्पन्नापेक्षाही अधिक होती. प्रश्नाचे स्वरूप केवढे प्रचंड आहे हे यावरून लक्षात येऊ शकते. या व्यवहारात आणि आंतरराष्ट्रीय व्यापारात फरक आहे. या कंपन्या केवळ तयार माल निर्यात करीत नाहीत तर दुसऱ्या राष्ट्रांतच कारखाने उभारून तेथील कामगार-वर्गाला कमी पगार देऊन व तेथे प्रदूषण पसरवून उत्पादन करीत असतात. त्या कंपन्यांची मूळ सरकारेही अनेकदा हतवल होतात. हॉलंड. वेल्जम यासारख्या छोट्या राष्ट्रांची गोष्ट तर सोडाच, परंतु अमेरिकेसारखे राष्ट्रही या कंपन्यांच्या राजकीय प्रभावाच्या दबावगटांपुढे नमते घेते.

हे सर्व कुठून आले? कुठे जाणार?

आजवर हे कसे घडत आले याचा धावता आढावा हाइलब्रोनर

घेतात. त्यामागील विचारधारेचाही घेतात. ॲडॅम स्मिथ, मार्क्स, केन्स व शूम्पीटर हे त्यांचे या सिंहावलोकनातील चार टप्पे आहेत.

स्पर्धा, खुली बाजारपेठ ही भांडवलशाहीच्या गतिचक्राची प्रेरणा आहे. हे गतिचक्र अधिक उत्पादन देते परंतु मजुरांना पिळूनही काढते. कोण बेकार होतात याची खंत करीत नाही. स्पर्धकांतलेच किती बळी जात आहेत याचीही चिंता करीत नाही. स्पर्धा तिची प्रेरणा असते; परंतु मक्तेदारीकडे तिचा कल असतो. साम्राज्यशाही आक्रमणाला तिचा विरोध नसतो; इतकेच नव्हे तर, विशिष्ट कालखंडात ती तिची अपरिहार्य गरज असते. आर्थिक लाभाखेरीज इतर मूल्यांची तिला कदर नसते. गॉड अँड मॅमन यामध्ये मॅमन (पैसा) ची पूजा करावयाची हा निर्णय तिने घेतलेला असतो. असे सारे असूनही मधूनमधून गतिचक्र अचानक बंद पडते. मग, हे सगळे मी आधीच सांगितले होते, असे एखादा स्मिथ म्हणतो; या यंत्राची प्रेरणा आणि गिअर्स साफ बदलले पाहिजेत असे एखादा मार्क्स सांगतो; वंगण घालून काही डागडुजी करून हे दुरुस्त होऊ शकते म्हणून एखादा केन्स पुढे सरसावतो, किंवा काही सांस्कृतिक दुसरा मार्ग दिसतो का पाहू या विचारात शूम्पीटर पडतो.

हा सारा व्याप-संतापच नको, परत आपले प्राचीन काळाप्रमाणे सुखात राहू हा पर्यायही उपलब्ध नाही. एकतर अपरिवर्तनीय असा हा बदल आहे; आणि, दुसरे म्हणजे, प्राचीन काळ सुखाचा होता हा एक आभासच आहे.

आहे या स्थितीतून पुढे कसे जावयाचे हा प्रश्न आहे. या प्रश्नाचाच विचार हाइलब्रोनर करतात. आपल्याकडे निश्चित उत्तर नाही असे ते प्रामाणिकपणे सांगतात. (कोणाकडेच ते नाही असे ते म्हणत नाहीत हा त्यांचा नम्रपणा मानावा.)

त्यांनी मांडलेल्या विचारांपैकी केवळ दोन ठळक विचार आपण पाहू.

शासन आणि अर्थव्यवस्था

मुक्त अर्थव्यवस्था हे प्राणभूत तत्त्व मानले की, शासनाला एक तर पूर्णपणे निष्कासित केले पाहिजे किंवा अगदी कोपऱ्यात नेऊन बसवले पाहिजे असे अनेक वरवरचा विचार करणारे लोक मानतात. हाइलब्रोनर यांची अर्थातच तशी भूमिका नाही. शासनाचा आधार आवश्यक आहे व तो असावयास हवा अशीच त्यांची भूमिका आहे. किंबहुना, भांडवलशाहीच्या विकासाच्या कालखंडात अमेरिकेतही असा आधार उपलब्ध होता आणि आजही अनेक क्षेत्रांत तेथे शासकीय मार्गदर्शन, हस्तक्षेप अस्तित्वात आहे. इतर राष्ट्रांतही साहजिकच कमी-अधिक प्रमाणात अशी परिस्थिती अस्तित्वात आहे. त्यामुळे 'असावा किंवा नसावा' अशा तुकडा पाडणाऱ्या स्वरूपात या प्रश्नाचा विचार न करता, 'केव्हा, कुठे, कसा, किती प्रमाणात असावा?' अशा स्वरूपात त्या प्रश्नाच्या चर्चेत शिरावे लागेल. ही चर्चा कदाचित आपल्याला मर्यादित स्वरूपाच्या नियोजनाकडे घेऊन जाईल असेही त्यांनी सुचविले आहे. मागे म्हटले त्याप्रमाणे, त्यांनी कुठेही भारताचा निर्देश केलेला नाही व 'मिक्स्ड इकॉनॉमी' (मिश्र अर्थव्यवस्था) असा शब्दप्रयोगही केलेला नाही. परंतु त्यांचे हे विवेचन भारतीय परिस्थितीला पुरेपूर लागू पडते. भारत अडचणीत आला त्याचे कारण चुकीची विचारधारा हे नसून त्या विचारधारेच्या अनुषंगाने युक्त कृती करावयाची आपली अक्षमता हे होते. या अक्षमतेचे वाटेकरी आपले नेते, आपले राजकीय पक्ष, नोकरशाही, भांडवलदार, संघटित वर्ग, विचारवंत, मतदान करणारी जनता असे आपण सर्वच आहोत. मिश्र अर्थव्यवस्थेच्या मार्गाने समृद्धी व समता भारताने साध्य करून दाखविली तर अणुशक्तीच्या शोधापेक्षाही एक महत्त्वाचा प्रयोग जगाच्या मार्गदर्शनासाठी आपण सिद्ध केला असे होईल, अशी माझी मांडणी मी अनेक दशके करीत आलो आहे. यामुळे हाइलब्रोनर यांच्या मांडणीमुळे मला प्रथम थोडे बरे वाटले परंतु त्यांच्या इतर विवेचनानंतर माझा भाबडेपणाही माझ्या लक्षात आला.

प्रत्येक राष्ट्राची स्वतंत्र सांस्कृतिक प्रकृती ही त्या राष्ट्रातील भांडवलशाहीलादेखील एकेक स्वतंत्र आकार देते या हाइलब्रोनर यांच्या विधानाच्या संदर्भात मी हे म्हणत नाही. 'संस्कृती-प्रकृती'च्या जागी 'राष्ट्रीय शील' असाही निर्देश केला जातो आणि जपान, जर्मनी आदि राष्ट्रांचा निर्देश केला जातो. याविषयीही चर्चा होऊ शकते. परंतु तीही या ठिकाणी अभिप्रेत नाही.

मग अभिप्रेत तरी काय आहे?

मानवाच्या मूलभूत मानसिक प्रकृतीत परिवर्तन घडवून आणणे आवश्यक आहे हे अभिप्रेत आहे.

मानवाची मूलभूत प्रेरणा

आपले संरक्षण करावे, आपले भौतिक जीवन अधिक सुखी

करावे या मानवाच्या, किंबहुना सर्वच जीवमात्रांच्या, मूलभूत प्रेरणा आहेत. युगायुगांच्या विकासक्रमात त्या दृढमूल झालेल्या आहेत. सारे रान मोकळे असेल व स्वतःचे संरक्षण करण्याची खात्री असेल, तर दुसऱ्याकडून मिळेल तितके शक्य त्या पद्धतीने हिसकावून घ्यावे हे कोणाला शिकवावे लागत नाही. तो कल उपजतच असतो. ही जन्मजात वृत्ती इतर प्राणिमात्रात असते त्याप्रमाणे मानवातही असते. इतर प्राण्यांत कोणीच संत नसतात, मानवात निदान काही संत असतात एवढाच फरक. प्रत्येक मानवात निदान काही प्रमाणात व काही मर्यादित वर्तुळात यावर मात करून काही काळ सत्प्रवृत्ती जाग्या होऊ शकतात हे माणसाने पशुवृत्तीच्या वर जाऊन आजवर मिळवलेले सामूहिक 'माणूस'पण.

अर्थव्यवस्थेच्या क्षेत्रातही हे स्पष्टपणे दिसते. खुली बाजारव्यवस्था याला पूर्ण वाव देते. 'खुला बाजार' हा ईश्वराचा अदृश्य हात आहे. तो हात कोणत्या दिशेने अधिक लाभ आहे हे अखंड दाखवत असतो. त्या त्या दिशांनी मग सगळी धावपळ नैसर्गिक प्रेरणेने सुरू होते. आडवा आला त्याला पाडला, मागे पडला तो संपला, अशी ही रणधुमाळी असते. पडलेले नाहीसे होतात किंवा बाजूला फेकले जातात. इतर त्यांना विसरून जातात. 'जात्यात भरडले जातात ते रडतात, बाहेर असतात ते हसतात,' याचे भान बाहेर हसणाऱ्यांना राहत नाही, व भान येते तेव्हा फार उशीर झालेला असतो.

मग यातच काहीजण गट करतात, गटबांधणी करतात. वर्ग निर्माण होतात. वर्गसंघर्ष होतो इत्यादी. मार्क्सने बिचाऱ्याने हे सर्व सांगितले आहे आणि इतर अर्थशास्त्रज्ञांनाही हे माहीत नव्हते असे नाही.

यातून त्या त्या घडीच्या जेत्यांची समृद्धी निर्माण होते परंतु, where are those that sank? — जे भरडले गेले व नाहीसे झाले त्यांचे काय — हा प्रश्नच कोणी विचारत नाही. जेत्यांना तो अडचणीचा वाटतो. जित तर नष्टच झालेले असतात.

हे असे होता कामा नये व मानवमात्र खऱ्या अर्थाने सुखी होईल असा मार्ग यातून काढला पाहिजे ही सर्वच विचारवंतांची धारणा होती. यात मार्क्सचा समावेश न करणे त्याला अन्यायाचे ठरेल.

वरील वाक्यात 'खऱ्या अर्थाने' असा एक शब्दप्रयोग आलेला आहे. जीवमात्राची प्रेरणा स्वार्थ आहे. मानवतेच्या पायरीवर, मानवाची किमान प्रेरणा, आपला स्वार्थ योग्य प्रकारे सांभाळत का होईना परंतु काही किमान परार्थ साधनाही आपण केली पाहिजे, अशी असावयास हवी.

परमार्थ साधनेचा, मोक्षाचा, मुक्तीचा निर्देश आपण वर केला नाही. परंतु हाइलब्रोनर यांच्या पुस्तकात त्यांनी दिलेल्या एका अवतरणात (पृ. १५८) अध्यात्माचा आधार न घेताही एक आदर्श रंगवला आहे. ते चित्र हाइलब्रोनर यांना मान्य असावे असे दिसते. मला तरी ते अत्यंत युक्त वाटते.

ते असे :

"The liberated man is the generous and disinterested man; he is also a creative man, who can express his personality and talents in creative action without constraint, whether in manual, intellectual, or artistic work, or in his relations to other men... He is an individual without idols, dogmas, prejudices or a priori ideas. He is tolerant, inspired by a profound sense of justice and equality, and aware of himself as being at the same time an individual and a universal man.' (पृ. १५८)*

('उदार व अनासक्त माणूस म्हणजे मुक्त माणूस. तोच सर्जनशील माणूस. हस्तकौशल्याच्या, बौद्धिक वा कलात्मक कृतीद्वारा वा इतर मानवांबरोबरील संबंधांद्वारा, कोणतेही बंधन न घालून घेता केलेल्या सर्जक कृतीद्वारे स्वतःचे व्यक्तित्व व गुणसंपदा अभिव्यक्त करू शकणारा सर्जनशील माणूस.. या माणसाच्या मनात दैवते नसतात, दगडावरील रेघ या स्वरूपाचे सिद्धान्त नसतात, पूर्वग्रह नसतात वा अनादि कल्पना नसतात. असा माणूस सहिष्णू व क्षमाशील असतो, समत्व व न्यायबुद्धीने प्रेरित असतो आणि एकाच वेळी आपण एक स्थलकालबद्ध विशिष्ट व्यक्ती असूनही विश्वमानव आहोत याचे भानही त्याच्या ठायी असते.")

* एरिक फ्रॉम संपादित *सोशालिस्ट ह्यूमॅनिझम* (१९६५) या ग्रंथातील मॅथिला नील यांच्या 'द फेनॉमेनन ऑफ टेक्नॉलॉजी' या लेखामधून, पृ. ३०६.

गांधीजी?

असो. आपण कोठून निघालो आणि कोठे येऊन पोहोचलो. आपणच नव्हे तर हाइलब्रोनरही. हा सगळा प्रांत गांधीजींचा वारसा आहे. हे हाइलब्रोनरना तर माहीतही नाही असे त्यांच्या मांडणीवरून जाणवते. एरवी, जॉन स्टुअर्ट मिलचे विषमतेचे समर्थन करणारे वचन उद्धृत केल्यानंतर तरी, त्यांना, उलट टोकाची म्हणून, गांधीजींची आठवण झाली असती. मिल म्हणाला होता : 'While minds are coarse, they require coarse stimuli, and let them have them.' ('तामस् वृत्तीच्या मनांना प्रेरणाही तामसी आवश्यक असतात, तर त्यांना त्यांचा लाभ घेऊ द्यावा.')

'नर करणी करे तो' – ही गांधीजींची धारणा होती. तो आशावाद होता की भ्रम होता?

कोणास ठाऊक. परंतु गांधीजी सहस्र वर्षांच्या पार आपली दृष्टी स्थिर करू शकत होते. आपल्याला आजच्या जगात जगावयाचे आहे, आणि फार तर उद्यापुरताच विचार करण्याची आपली कुवत आहे.

लोकशाही समाजवाद

'लोकशाही समाजवाद' असा शब्दप्रयोग हाइलब्रोनर यांनी केलेला नाही. परंतु त्यांच्या विवेचनाचा मुख्य गाभा त्याच दिशेचा आहे. विविध भांडवलशाह्यांच्या गुणवत्तेच्या तरतम निकषावर त्यांनी स्वीडनच्या अर्थव्यवस्थेला सर्वांत प्रगत ठरवले आहे. कारण भांडवलशाही आणि समाजवाद यांचा सुवर्णमध्य त्या अर्थव्यवस्थेने जवळजवळ साध्य केला आहे. स्वित्झर्लंडचेही शांतता रक्षणाचे स्वतःचे असे एक विशेष श्रेय आहे. परंतु या दोन्ही राष्ट्रांची विशिष्ट परिस्थिती वेगळी आहे याचे हाइलब्रोनर यांना भान आहे. इतर राष्ट्रांना आपापल्या परिस्थितीच्या पार्श्वभूमीवर त्या दिशेने कसे जाता येईल याचे नेमके उत्तर त्यांच्याकडे नाही. परंतु सर्वांचे अंतिम ध्येय त्या दिशेचे असावे अशीच त्यांची धारणा दिसते.

यासाठी आपल्याला परिचित असलेली संज्ञा 'लोकशाही समाजवाद' ही आहे. स्वातंत्र्य, समता आणि बंधुता ही त्रयीच अशी समाजव्यवस्था निर्माण करू शकते व टिकवू शकते. यापैकी व्यक्तिस्वातंत्र्य हे केवळ भांडवलशाहीतच उपलब्ध होण्याची शक्यता आहे अशी हाइलब्रोनर यांची भूमिका आहे. परंपराग्रस्त समाजात व्यक्तीला बहिष्कृत करण्याचा धाक दाखवून व्यक्तिस्वातंत्र्य दडपले जाते. सर्वंकष हुकूमशाहीत व कडव्या साम्यवादात उपजीविकेची स्वतंत्र साधनेच नसतात व त्यामुळेही व्यक्तीला समाजापुढे शरण जावे लागते. भांडवलशाहीत व मिश्र अर्थव्यवस्थेतही उपजीविकेसाठी व्यक्तीला स्वतंत्र काही क्षेत्रे उपलब्ध असतात. जितक्या प्रमाणात समता अधिक अस्तित्वात असेल तितक्या प्रमाणात हे स्वातंत्र्य सामान्य जनतेला अधिक प्रभावीपणे उपभोगता येईल. समृद्धी साधत साधत हे करावयाचे आहे. यासाठी इतर काही रचना करावी लागेल परंतु त्या सर्व रचनेचा पाया आज समाजात प्रतिष्ठित असलेल्या वरिष्ठ वर्गाला, व मध्यमवर्गालाही, धक्का लावल्याखेरीज रचता येणार नाही व तसा धक्का बसतो असे समजले तर ते वर्ग संघटित प्रतिकार केल्याखेरीज राहणार नाहीत. असा हा तिढा आहे. याचा निर्देश हाइलब्रोनर यांनी केला आहे. याचा अनुभव आज आपण भारतात घेत आहोत व हताशपणे जगतही आहोत.

परंतु हे आपण आज केले नाही तर देशातील शांतता आणि सुव्यवस्थाच धोक्यात येईल याचेही भान – आज भारतात याचा प्रत्यक्ष अनुभव येत असूनही – या वर्गांना येत नाही. स्वतःच्या सुरक्षिततेसाठी व उद्याच्या एकूण राष्ट्रीय अधिक उन्नत स्वार्थासाठीही ही दृष्टी त्या वर्गांनी स्वीकारली पाहिजे. दुर्दैवाने, शतकाचे तर सोडाच, परंतु आपल्या आजच्या पिढीच्या प्रत्यक्ष स्वार्थापलीकडे कोणाची दृष्टी जात नाही.

अशा ठिकाणी बंधुतेची प्रेरणा काही वाटचाल करावयास मदत करू शकते. मानवाच्या मूलभूत हिंसक स्वार्थी वृत्तीवर मात करण्याचा हा प्रश्न आहे. हा एक नवा मानव घडवण्याचाच प्रयत्न आहे. विविध धर्मांनी हा प्रयत्न केला. मानवाने ते संस्कार वरवर स्वीकारले परंतु पोटातील हिंसक स्वार्थी वृत्तीमुळे धर्माधर्मांत व प्रत्येक धर्माच्या अंतर्गतही हिंसक स्वार्थी संघटनांना व घटनांना प्रत्यक्षात अधिक गती दिली गेली.

हाइलब्रोनर यांनी या दिशेने विचार केलेला नाही. धर्माचा निर्देश त्यांच्या विवेचनात नाही. विशुद्ध धर्माच्या बंधुतेच्या संकल्पनेतून निघालेली गांधीजींची विश्वस्तवृत्तीची संकल्पना त्यांच्या कानावर आलेली नाही. भूदान आंदोलनाचेही नाव त्यांच्या कानावर आले नसावे किंवा त्यांना त्याचे महत्त्व वाटले नसावे. परंतु बंधुतेतून समता आणण्याचा जगाच्या इतिहासातील तो एकमेव मोठ्या प्रमाणावरील प्रयोग होता. मानवाच्या मूलभूत स्वार्थी प्रेरणांच्या पलीकडे उडी घेऊ पाहणाऱ्या विश्वस्तवृत्तीचा, भूदान आंदोलनाचा पराभव झाला. 'ग्रामस्वराज्य'

अनुक्रमणिका

प्रयोगाचे विधिलिखित काही वेगळे असेल अशी आशा करावयास आज तरी जागा नाही.

हे सर्व हाइलब्रोनर यांच्या विवेचनाच्या कक्षेबाहेरचे परंतु त्यांच्या मांडणीतून स्फुरण मिळालेले चिन्तन आहे. 'लोकशाही समाजवादा'ला विचाराच्या व कृतीच्या क्षेत्रात 'पुनश्च हरि ओम्' म्हणून उभे राहिले पाहिजे या आशयाचे अंतर्गत आवाहन हाइलब्रोनर यांच्या विचारधारेत आहे असे मला वाटते. हे अकारणच मी त्यांच्यावर लादत आहे असे तर होत नाही ना याचा निर्णय वाचक या छोट्या पुस्तकाच्या वाचनानंतर घेऊ शकतील.



लेखक-परिचय

❖ **धर्मपाल** : 'छोडो भारत' चळवळीतील सहभाग; स्वातंत्र्यानंतर काही वर्षे गांधीजींच्या इंग्लिश शिष्या मीराबेन यांच्या बरोबर हिमाचल प्रदेशात कृषि-गोपालनाचे व ग्रामीण पुनरुत्थानाचे कार्य; जयप्रकाश नारायण, अण्णासाहेब सहस्रबुद्धे यांच्या समवेत ग्राम सेवा संगम, अखिल भारतीय पंचायत परिषद या संस्थांचे कार्य; भारत व इंग्लंड या देशांमधील अभिलेखागारांमधील दस्तऐवजांच्या आधारे ब्रिटिश-पूर्व अठराव्या-एकोणिसाव्या शतकांतील भारताच्या समाजस्थितीचा, सामाजिक संस्थांचा, परंपरांचा, विज्ञान-तंत्रविज्ञानाचा गेली पंचवीस-तीस वर्षे सखोल अभ्यास; *इंडियन सायन्स अँड टेक्नॉलॉजी इन द एटीन्थ सेंच्युरी* (१९७१), *सिव्हिल डिसओबिडियन्स अँड इंडियन ट्रॅडिशन* (१९७१), *द मद्रास पंचायत सिस्टिम* (१९७३), *द ब्युटिफुल ट्री* (१९८३) आणि *सम ॲस्पेक्टस ऑफ अर्लिअर इंडियन सोसायटी अँड पॉलिटी अँड दियर रेलेव्हन्स टु द प्रेझेंट* (१९८८) हे त्यांचे मौलिक ग्रंथ या त्यांच्या अभ्यासामधून आजवर निष्पन्न झाले आहेत. **पत्ता** : आश्रम प्रतिष्ठान, सेवाग्राम, वर्धा; महाराष्ट्र.

❖ **दे.अ. दाभोलकर** : अर्थशास्त्राचे निवृत्त प्राध्यापक; ज्येष्ठ विचारवंत; भूतपूर्व कुलगुरु, पुणे विद्यापीठ व भूतपूर्व संचालक, इंडियन इंस्टिट्यूट ऑफ एज्युकेशन, पुणे; शिक्षण, समाज प्रबोधन व परिवर्तन या क्षेत्रातील चळवळींमध्ये व संस्थांमध्ये क्रियाशील सहभाग; *आर्थिक विकासाचा प्रश्न, लोकशाही समाजवाद*, *शिक्षणाची समान संधी* इत्यादी पुस्तके प्रसिद्ध. **पत्ता** : 'शांतिनिकेतन', ४३ गुरूकृपा हाऊसिंग सोसायटी, गोडोली, सातारा.

❖ **पराग चोळकर** : संपादक, *साम्ययोग* (सर्वोदय चळवळीचे पाक्षिक मुखपत्र); महात्मा गांधींच्या राज्यसंस्थाविषयक विचारावर डॉक्टरेट (नागपूर विद्यापीठ); **पत्ता** : पी-२, लक्ष्मीनगर, नागपूर ४४० ०२२.

❖ **कृष्ण श्री. अर्जुनवाडकर** : मराठी व संस्कृत या विषयांचे निवृत्त नामवंत प्राध्यापक; संस्कृत व मराठी, विशेषतः मराठी व्याकरण या विषयांमध्ये भरीव संशोधनकार्य व लेखन; *काव्यप्रकाश, मराठी व्याकरणाचा इतिहास, मराठी व्याकरण : वाद आणि प्रवाद, गीतार्थदर्शन* इत्यादी ग्रंथांचे कर्ते. **पत्ता** : ११९२ शुक्रवार पेठ, पुणे ४११ ००२.

❖ **ब्रूस ग्रेसन** : असोसिएट प्रोफेसर ऑफ सायकियाट्री, युनिव्हर्सिटी ऑफ कनेक्टिकट स्कूल ऑफ मेडिसिन, यू.एस.ए.; संपादक, *जर्नल ऑफ निअर-डेथ स्टडीज*.

❖ **अ.ना. ठाकूर** : निवृत्त प्रभारी संपादक, विज्ञान-तंत्रविज्ञान विभाग, मराठी विश्वकोश, वाई; *नवभारत*च्या संपादक मंडळाचे सदस्य; **पत्ता** : गंगापुरी, वाई ४१२ ८०३ (जि. सातारा).

❖ **आ.ना. पेडणेकर** : इंग्रजीचे निवृत्त प्राध्यापक; लघुकथाकार, कवी व समीक्षक; टॉलस्टॉय यांच्या *वॉर अँड पीस* या अक्षर वाङ्मयकृतीचे संक्षिप्त भाषांतर *युद्ध आणि शांती* प्रसिद्ध. **पत्ता** : ६ अनुपमप्रभा, अमरसी रोड, मालाड (प.), मुंबई ४०० ०६४.

अहिंसा

पराग चोळकर

एक हिब्रू पुराणकथा एकदा एका संदर्भात वाचली होती. मोझेसला शेवटच्या घटका मोजत असताना डोळ्यांसमोर स्वर्गभूमी दिसत असते. परंतु त्याला तिच्यात प्रवेश नसतो. 'हे असं का?' असं तो जीहोवाला विचारतो. जीहोवा त्याला सांगतो - 'तू माझ्यावर अविश्वास बाळगलास, परंतु त्याबद्दल मी तुला क्षमा केली. तू स्वतःबद्दलही अविश्वास बाळगलास आणि स्वतःच्या शक्तीवर भरंवसा ठेवला नाहीस; त्यालाही मी क्षमा केली. परंतु तू तर या लोकांवरचा विश्वासही गमावून बसलास आणि मानवी स्वभावाच्या दैवी संभावनांबद्दल अविश्वास बाळगलास. याला मी क्षमा करू शकत नाही. स्वर्गभूमीत तुझा प्रवेश होऊ शकत नाही.'

अब्राहम आणि त्याच्या वंशजांना देवानं स्वर्गभूमीचं आश्वासन दिलं होतं. परंतु मोझेसला ती मिळाली नाही. कारण माणसातल्या दैवी संभावनांबद्दल त्याच्या मनात अविश्वास होता.

आजच्या परिस्थितीवरचं, आणि इतिहासावरचंही हे एक मार्मिक भाष्य आहे, असं म्हणता येईल. माणसातल्या दैवी संभावनांबद्दल अविश्वास बाळगला गेल्यामुळेच माणूस सुखाच्या - आनंदाच्या - समाधानाच्या स्वर्गापासून दूर राहिला आहे. अशांती, असमाधान आणि दुखाःचा भोग त्याच्या वाट्याला येत राहिला आहे.

माणसातल्या - स्वतःमधल्या आणि दुसऱ्या माणसांमधल्याही - दैवी संभावनांवरचा विश्वास म्हणजेच अहिंसा. आपल्यामधल्या, आणि दुसऱ्यांमधल्याही, उंच उठण्याच्या शक्तीवरचा विश्वास म्हणजेच अहिंसा. देवावर विश्वास ठेवला नाही, तरी देव क्षमा करतो. स्वतःवर विश्वास ठेवला नाही, तर त्यालाही देव एकवेळ क्षमा करेल. कारण त्यात त्या व्यक्तीचं एकट्याचंच नुकसान आहे. परंतु लोकांमधल्या दैवी संभावनांवर विश्वास ठेवला नाही, तर मनुष्याचं सगळं सामाजिक वर्तन दूषित होईल आणि त्यामुळे समाज प्रदूषित होईल. याला क्षमा नाही.

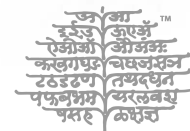
माणसावरच्या अविश्वासातूनच हिंसा जन्म घेत असते. तो उंच उठू शकतो, त्याचा विकास होऊ शकतो, यावर विश्वास नसल्यामुळेच मनुष्य हिंसेला उद्युक्त होत असतो. एखाद्यानं गैरवर्तन केलं, दुष्टपणा दाखवला, अन्याय केला. त्याला मारून प्रश्न कसा सुटेल? त्याच्यात ज्या सुप्त दैवी संभावना आहेत त्यांच्या विकासाचा मार्गच बंद होईल. 'जशास तसे', 'ठोशास ठोसा' हे तत्त्व स्वीकारलं, तर संघर्षाशिवाय काहीही निष्पन्न होणार नाही. 'डोळ्याऐवजी डोळा' हे तत्त्व सर्वांनी स्वीकारलं, तर सगळं जग आंधळं होईल.

याउलट, दुसऱ्यामध्ये दुष्टता दिसत असली तरी त्याच्यातही दैवी संभावना आहेत, अशुभाच्या - दुष्टतेच्या - प्रभावानं त्या झाकल्या गेल्या असल्या तरी त्या अस्तित्वात आहेत, त्यांच्यावरचं आवरण दूर केलं तर त्या प्रकट होऊ शकतात, विकसित होऊ शकतात, आणि तसं झालं तरच 'खळांची व्यंकटी' सांडेल, अशी भूमिका घेतली आणि त्यासाठी प्रयत्न केला तर त्यात सर्वांचंच भलं आहे. त्यातच समाजातील शांततेची आणि सामाजिक विकासाची हमी आहे.

हीच सत्याग्रहाची भूमिका आहे. हृदयपरिवर्तनावर विश्वास म्हणजेच प्रतिपक्षातील दैवी संभावनांवर विश्वास. प्रतिपक्षाला योग्य मार्गावर आणायचं. त्याला योग्य विचार करण्यासाठी मदत करायची. यात ती मदत करणाऱ्याचाही लाभ आहे, कारण मदत करताना तोही उंच उठतो. या मदतीच्या प्रक्रियेतून दोघेही एका वरच्या पातळीला येतात.

या भूमिकेत वास्तवाकडे डोळेझाक नाही. मनुष्य उंच उठू शकतो, तसा खालीही जाऊ शकतो. त्याच्यात दैवी संभावना आहेत, तशा पाशवी संभावनाही आहेत. तो पशूही होऊ शकतो. दोन्ही प्रकारच्या प्रेरणा त्याच्यात आहेत. एक प्रेरणा त्याला वर ओढत असते, दुसरी खाली खेचत असते. ऊर्ध्वगामी प्रेरणेला ज्या-ज्या गोष्टींनी मदत होईल, त्या-त्या गोष्टी इष्ट आणि श्रेयस्कर मानाव्या लागतील. या ऊर्ध्वगामी प्रेरणेला मदत करणं म्हणजेच अहिंसक वर्तन करणं.

आणि अशा वर्तनावरच समाजधारणेचा, आणि समाजक्रांतीचाही आधार असू शकतो. असं वर्तन नसेल तर समाज





समाजच राहणार नाही. आणि माणूस वदलू शकतो यावर विश्वास नसेल तर क्रांतीची भूमिकाच तयार होणार नाही. समाज वदलेल, त्यात चांगला वदल होईल, माणसांमधील दुष्टता, स्वार्थ, लोभ, त्याचे विकार कमी होतील, माणसं अधिक चांगलं जग निर्माण करतील यावर ज्याचा विश्वास असतो, त्याचा माणसातल्या दैवी संभावनांवरच विश्वास असतो. म्हणून क्रांतीचं साधन या विश्वासाला अनुरूपच असलं पाहिजे. ते असं असलं पाहिजे, ज्यायोगे माणसातल्या दैवी संभावनांचा विकास होईल.

याचं भान न राहिल्यानं आजवर अनेक समाजक्रांत्यांची फसगत झाली आहे.

आपल्या परंपरेने अहिंसा हा परम-धर्म मानला. धर्म म्हणजे, जो धारण करतो तो. अहिंसा समाजाचं धारण करते. आणि तीच समाजाला पुढे नेऊ शकते. मात्र त्यासाठी अहिंसा समाजाचा आचारधर्म व्हायला हवी. मग सामाजिक उत्क्रांती अटळ आहे. स्वर्गभूमीचं आश्वासन देव देऊन चुकला आहे.

(नागपूर आकाशवाणीच्या सौजन्याने)



Form IV

रूल नं. ८, रजिस्ट्रेशन ऑफ न्यूजपेपर्स सेंट्रल रूल्स १९५६ अन्वये प्रकाशित

प्रकाशन स्थळ	:	प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, वाई ४१२ ८०३ (जि. सातारा)
प्रकाशन दिनांक	:	दरमहा १ तारीख
मुद्रक	:	श्रीकृष्ण गजानन दीक्षित, व्यवस्थापक, *नवभारत* मासिक
राष्ट्रीयत्व	:	भारतीय
पत्ता	:	द्वारा – प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, वाई ४१२ ८०३ (जि. सातारा)
प्रकाशक	:	सीताराम रामचंद्र रायकर, चिटणीस, प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, वाई.
राष्ट्रीयत्व	:	भारतीय
पत्ता	:	द्वारा – प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, वाई ४१२ ८०३ (जि. सातारा)
संपादक	:	वसंत विष्णू पळशीकर
राष्ट्रीयत्व	:	भारतीय
पत्ता	:	प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, वाई ४१२ ८०३ (जि. सातारा)
मालक	:	प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, ३१५ गंगापुरी, वाई ४१५ ८०३ (जि. सातारा)

मी, सीताराम रामचंद्र रायकर जाहीर करतो, की वर दिलेली माहिती माझ्या माहितीप्रमाणे व समजुतीप्रमाणे संपूर्णतः खरी आहे.

सीताराम रायकर
प्रकाशक

अनुक्रमणिका

चार्वाकाचे पुनरुज्जीवन (२)

कृष्ण श्री. अर्जुनवाडकर

चार्वाकाचा प्रमाणविचार

चार्वाक प्रत्यक्ष प्रमाण मानतो हे सर्वत्र प्रसिद्ध आहे. तो अनुमान मानतो की नाही याविषयी वेगवेगळ्या नोंदी आहेत. माधवाचार्यांच्या *सर्वदर्शनसंग्रहा*नुसार, त्याच्या मतानं अनुमानाचा आधार जी व्याप्ती तीच सिद्ध होत नाही. 'पर्वतावर अग्नी आहे' हे अनुमान 'जिथं धूर तिथं अग्नी' या व्याप्तीवर आधारलेलं आहे. अशी निरपवाद व्याप्ती वांधता येण्यासाठी सर्व स्थळांतले आणि सर्व काळांतले अग्नि-धूम माहीत असणं आवश्यक आहे. ही अट पूर्ण न झाल्यास व्याप्तीविषयी शंका निर्माण होते; आणि शंका असते त्या ठिकाणी व्याप्तीची हमी देता येत नाही. अशा व्याप्तीच्या आधारानं यथार्थ अनुमान कसं वांधता येईल? माधवाचार्यांनी चार्वाकाचं म्हणणं शंकास्पद रीतीनं, हुशारीनं पण विकृत करून मांडलं आहे असा चट्टोपाध्यायांचा आरोप आहे. (Lok 4, 21) पण चार्वाकानं वैदिकांना दिलेल्या शिव्यासुद्धा उद्धृत करणारे माधवाचार्य परंपरेनं मिळालेल्या माहितीत काही ढवळाढवळ करतात असं कशाच्या आधारानं म्हणणार? आज आपणांला उपलब्ध असलेल्या साधनांवरून? आणि ही साधनं प्रामाणिक आहेत कशावरून? जयंतभट्टाच्या *न्यायमंजरी*नुसार चार्वाक लौकिक – म्हणजे, 'उत्पन्नप्रतीती'– अनुमान मानतो. 'उत्पाद्य-प्रतीती' अर्थात् अलौकिकाच्या (जसं, परलोक, ईश्वर इत्यादींच्या) सिद्धीसाठी मांडलं जाणारं अनुमान त्याला मान्य नाही. (*वैपचा* ८१) (चार्वाकाची पहिली भूमिका ह्यूम आणि मिल यांनीही मांडलेली आढळते. यासाठी साळुंखे चार्वाकाचं कौतुक करायला हवं म्हणतात. (*उक्त* ७९.) याच्याशी मला काही कर्तव्य नाही; कारण युरोपमधून येतं ते सर्व ग्राह्य असं मी समजत नाही.) चार्वाकाच्या प्रमाणविषयक मताचं परीक्षण प्राचीन ग्रंथांत जे आलं आहे त्याचा सारांश जिज्ञासूंना *चार्वाक-समीक्षा* या ग्रंथात पाहता येईल.

या ठिकाणी लक्ष वेधायचं आहे ते या गोष्टीकडं की अनुमान-अप्रामाण्यवादी चार्वाकानं अनुमानावर घेतले आहेत असे आक्षेप प्रत्यक्षावरही संभवतात. समोर दिसणारी वस्तू गाय आहे हे म्हणता येण्यासाठी गायीचे सर्व भाग, अवयव दिसले पाहिजेत. असं कधीच होत नाही. आपल्याला केवळ आपल्याच वाजूचे अवयव दिसतात. समोरच्या माणसाचा चेहरा आपण पाहतो तेव्हा त्याची पाठ आपणांला दिसत नाही; पाठ पाहतो तेव्हा चेहऱ्याची वाजू दिसत नाही. मग त्याचं प्रत्यक्ष ज्ञान झालं म्हणायचं की नाही? याचा अर्थ असा होतो की ज्याला प्रत्यक्ष म्हणतात त्यातही अनुमानाचा अंश असतो. शिवाय भूत आणि भविष्य काळांतल्या सर्व गायी काही आपण पाहिलेल्या नसतात. तेव्हा समोर दिसते ती गायच असं आपण खातरीनं कसं म्हणू शकतो? या आक्षेपाला चार्वाकांच्या बाजूनं उत्तर असं देता येईल की चार्वाक सामान्य नावाचा पदार्थच मानत नाही (*चास* ७४); तेव्हा गाय हा निर्देश सामान्यवाचक असल्याचं त्याला अमान्य आहे. मग प्रश्न असा की, एकदा गाय हा प्राणी माहीत झाल्यावर तसला प्राणी पुन्हा दिसतो तेव्हा 'ही गाय आहे' असं जे ज्ञान होतं – आणि ते सर्वानुभवसिद्ध आहे – ते कसं? सामान्य सोडून देऊ; काल घरात दिसलेली वायकोच आज दिसते असं कशावरून ठरतं? दुसऱ्या शब्दांत, प्रत्यभिज्ञा कशी होते? कारण, माणसासारखं माणूस असू शकतं; आणि एकच माणूस देशकालादिभेदानं वदलतंही. चार्वाकाची भूमिका घ्यायची झाली तर पाणी म्हणजे H_2O हे कशावरून? सर्व देशकालांतलं पाणी आपणांला कुठं माहीत असतं? म्हणजे चार्वाकाच्या भूमिकेवरून मानवाची सर्व बौद्धिक निर्मिती अशक्य ठरेल. चार्वाक जी चार भूतं (त्यांतलं पाणी वर आलं आहे.) मानतो त्यांचाही अन्योन्यभेद त्याला आपल्या प्रमाणविषयक भूमिकेवरून सांगता येणार नाही. आणि ही चारच भूतं आहेत असं केवळ प्रतिज्ञापूर्वक कथन – ॲफिडेव्हिट — चार्वाक करतो, ते प्रमाणपुरस्सर सिद्ध करीत नाही, ती कमी किंवा अधिक का नाहीत हे सांगत नाही. शास्त्रीय चर्चेत असं प्रतिपादन ग्राह्य ठरत नाही. '*एकाकिनी प्रतिज्ञा हि प्रतिज्ञातं न साधयेत्* ।' या चार भूतांच्या मिश्रणातून चैतन्य निर्माण होतं हेही त्यानं सिद्ध केलेलं नाही. मदिरेच्या घटकद्रव्यांत नसलेली मदशक्ती त्यांच्या मिश्रणात येते हा दाखला आहे; पुरावा नव्हे. पुराव्यानं





सिद्ध केलेला मुद्दा सुखानं कळावा यासाठी दाखला द्यायचा असतो. दुसऱ्या शब्दांत, दाखल्याचं प्रयोजन शैक्षणिक असतं.

व्याप्तिवादातली गोम

व्याप्तिविषयक वादातली खरी गोम अशी दिसते की व्याप्ती सार्वकालिक असली पाहिजे या अटीत भविष्यकाळ अंतर्भूत होतो, आणि तो तर कुणालाच दिसत नाही. दिव्यदृष्टी लोकांना तो दिसतो म्हणतात; पण तो श्रद्धेचा विषय आहे. तेव्हा जे कुणालाच दिसत नाही ते गृहीत करून ज्ञानप्रक्रियेत दोष काढणं समंजस नाही. माणसाला एकाच बाजूला दृष्टी आहे; त्याला मागच्या बाजूचं दिसत नाही या मुद्दयावर त्याचं प्रत्यक्ष ज्ञान नाकारता येईल का? तेव्हा भूत आणि वर्तमान यांच्याच आधारानं व्याप्ती मांडता येते, आणि तिच्या आधारानं समीपगत (ही अट टाळा पाहता येण्याच्या सोयीसाठी.) भविष्यकाळा-विषयीचं पूर्व कथन करण्याची क्षमता तीत असावी लागते, या भूमिकेवरून व्याप्तीचं लक्षण करायला हवं. अग्नी आणि धूम यांचं साहचर्य भूत काळात होतं याचे पुरावे भाषा आणि लेखन या साधनांमुळं सुलभ झाले आहेत. वर्तमान काळातलं साहचर्य आपण प्रत्यक्ष पाहतोच. यांच्या आधारानं गवताला काडी लावली तर धूर दिसेल असं पूर्व कथन (prediction, पाहा – *अर्थमीमांसा*, नी.वि. सोवनी, पुणे, १९९५, पृ. ८४.) आपण करू शकतो. अग्नि-धूमांचं उदाहरण प्रसिद्ध म्हणून घेतलं; ते नको असल्यास दुसरं शोधता येईल. विज्ञानाच्या क्षेत्रातलं आजवरचं संशोधन याच भूमिकेवरून झालं असून त्याची आश्चर्यकारक प्रगती या भूमिकेच्या यथार्थतेची हमी ठरते. ही चर्चा देशकालांना वास्तव अस्तित्व असतं असं गृहीत करून केली आहे. पण या संकल्पना मानवानं व्यवहाराच्या सोयीसाठी निर्माण केल्या आहेत, त्यांना केवळ मानस अस्तित्व आहे, अशी भूमिका संभवते. त्या पक्षी, व्याप्तीत काढलेली खोड अर्थहीन ठरते.

विषयभेदानं प्रमाणभेद?

(लौकिक –) अनुमान-प्रामाण्यवादी चार्वाकाला हे आक्षेप लागू नाहीत; आणि हा चार्वाक सामान्यही मानतो असा दावा करता येईल. (कारण त्याला वावडं – allengy? – आहे ते ईश्वर, पर लोक अशा काही अलौकिक विषयांचं.) आणि असंही मानता येईल की, त्यानं व्याप्तीवरचे आक्षेप सोडून दिले आहेत.

तरी प्रश्न असा पडतो की विषयांवरून प्रमाणांचा भेद मानणं हे तर्कसंगत आहे का? जसं, एकाच संस्कृत भाषेत मनूनंही विचार मांडले आहेत, चार्वाकानंही; दोघांचे विचार वेगळे, पण म्हणून त्यांचं संस्कृत वेगवेगळं ठरत नाही. डोळे हे प्रत्यक्ष प्रमाण. त्यांना कमळ दिसतं, कचराही दिसतो; हिंदुस्थान दिसतं, पाकिस्तानही दिसतं. काळ्यांचं, गोऱ्यांचं शरीरशास्त्र एकच. औषधाचा परिणाम दोघांवर सारखाच. पाणिनी 'श्वा, युवा, मघवा' या तिघांना एकाच पंक्तीत बसवतो. अभिधा, लक्षणा, व्यंजना नित्याच्या भाषाव्यवहारात असतात म्हणूनच काव्यात येऊ शकतात; काव्यात त्यांचा वापर अधिक सफाईनं होतो इतकंच. या मुद्दयावर संस्कृत शास्त्रांच्या पद्धतीनं असं विधान ('प्रयोग') करता येईल.

विषयभेदः न प्रमाणभेदबीजम् । अकिंचित्करत्वात् ।
चाक्षुषप्रत्यक्षे काककोकिलभेदवत् ।

(विषय वेगळा म्हणून प्रामाण्यात फरक पडत नाही. कारण तो मुद्दा क्षुल्लक आहे. जसं, डोळ्यांनी होणाऱ्या ज्ञानात कावळा की कोकीळ यानं फरक पडत नाही, दोन्ही डोळ्यांना दिसतात.)

तात्पर्य, प्रमाणं आणि त्यांचे व्यापार विषयनिरपेक्ष असतात. ते व्यावहारिक स्तरावर असतात म्हणूनच शास्त्रीय स्तरावर वापरण्यासाठी उपलब्ध होतात. दुसऱ्या स्तरावर ते अधिक काटेकोर असतात, असावे लागतात, एवढंच. त्यांचा किती खोलात जाऊन उपयोग करायचा हे प्रमात्यावर – म्हणजे त्याच्या जिज्ञासेच्या तीव्रतेवर – अवलंबून असतं. असं नसतं तर 'पृथ्वी गोल आहे' हे सिद्ध करण्याचा खटाटोप गॅलीलिओनं कशाला केला असता? आणि पृथ्वी ही आरंभी तापलेला गोळा होती अशी उपपत्ती मांडायची शास्त्रज्ञांना काय गरज होती? ही काय लौकिक अनुमानं आहेत? तेव्हा चार्वाक लौकिक प्रमाण मानतो, अलौकिक मानत नाही, असं म्हणणं हे त्याला प्रमाणांचं स्वरूप आणि व्यापार यांची माहिती नसल्याचं लक्षण आहे. त्याला ईश्वर, पर लोक इत्यादी चिजा मंजूर नसतील तर त्यांच्याविषयीचं अनुमान शास्त्रीय पद्धतीनं खोडून काढणं हा मार्ग आहे. 'व्याप्तीच सिद्ध होत नाही' असं प्रतिपादन करणं ही अशास्त्रीय पद्धत म्हणता येईल. यातला दोष वर दाखवला. अलौकिक अनुमान अमान्य आहे असं म्हणणं ही अडाण्याची रीत आहे. पुराणात, कुराणात, बायबलमध्ये आहे तेवढं मानू असं म्हणणं याच प्रकारचं आहे.

अनुक्रमणिका





अलौकिक संशोधनाचा आधार

वस्तुस्थिती अशी आहे की भौतिक असो, आध्यात्मिक असो, सर्व अलौकिक संशोधन गृहीतकांच्या तर्कशास्त्रावर आधारलेलं आहे; आणि वस्तुस्वभाव तशीच अनुभवाशी सुसंगती हे त्याचे निकष आहेत. दृष्टाकडून अदृष्टाकडं ज्ञानाचा प्रवास (पर्वतावर अग्नी आहे, कारण त्यावर धूर आढळतो, – धूर-अग्नी साहचर्य दृष्ट, पर्वतावरचा अग्नी अदृष्ट.) हे नित्याचं अनुमान म्हटलं तर अदृष्टाकडून दृष्टाकडं प्रवास ही गृहीतकाची प्रक्रिया आहे. (रेडिओ लहरी असतात, – हे गृहीतकः मुंबईत चाललेला कार्यक्रम पुण्यात ऐकू येतो या अनुभवाचा उलगडा या गृहीतकानं होतो.) प्रत्यक्ष ज्ञानसुद्धा सार्वजनीन स्वीकाराचा विषय केव्हा होतं? तर अन्य लोकांच्या ज्ञानाशी त्याचा ताळा बसतो तेव्हा. समोर असलेली वस्तू घट ही आहे हे मला समजतं ते माझ्या मनात. इतरांच्याही मनात जेव्हा तसाच प्रकाश. पडल्याचा निर्वाळा मिळतो तेव्हा मला झालेलं प्रत्यक्ष ज्ञान यथार्थ ठरतं. हे अनुमानालाही उपपन्न आहे. हा ताळा साध्या गोष्टींत मिळणं सोपं आहे; सूक्ष्म विषयात तो मिळणं हे अनुमान करणाऱ्यांच्या पूर्व तयारीवर आणि बौद्धिक क्षमतेवर अवलंबून आहे. आईनस्टाईनची सापेक्षतेची उपपत्ती कळण्यासाठी त्या विषयाचा पुरेसा अभ्यास असायला हवा. हे सर्व अभ्यासकाकडं आहे असं मानल्यावरसुद्धा एखादी उपपत्ती विज्ञानदृष्टीनं स्वीकार्य ठरते ती तिच्या आधारानं केलेलं पूर्व कथन (prediction) यथार्थ ठरतं तेव्हा. (*अर्थमीमांसा, उक्त.*) हे वैचारिक अक्ष (axes) अमान्य केले तर चार्वाकाला मान्य असलेले कृषी, पशुपालन, व्यापार-उदीम हेही उद्योग अशक्य होतील.

संशोधनाचे निष्कर्ष सीमांतरानं सीमित असतात

प्रमाणांवरून होणाऱ्या ज्ञानाच्या बाबतीत आणखी एक गोष्ट ध्यानात घेतली पाहिजे. ज्ञानाचा विषय सूक्ष्म असेल तेव्हा त्याच्या ज्ञानाचं काही सीमांतर (range) असतं. आपल्या शरीरव्यापारांचं नियंत्रण मेंदूकडून होतं, हे सगळ्यांत व्यापक सीमांतर होय. मेंदूच्या कोणत्या भागाकडून कोणत्या व्यापाराचं नियंत्रण होतं हे जितक्या प्रमाणात सांगता येतं तितक्या प्रमाणात हे सीमांतर संकुचित होतं. एखाद्या गुन्ह्यात चार पाच संभाव्य गुन्हेगार असतात. जसजसे अधिक पुरावे उपलब्ध होत जातात तसतसा एक एक गळत जाऊन शेवटी एक दोघेच उरतात. असंच अतींद्रिय ज्ञानाच्या बाबतीत घडतं. ज्ञानाचं हे सीमांतर उत्तरोत्तर संकुचित करण्याच्या दिशेनं संशोधनाची वाटचाल होते. हे अंतर शून्य होईल तेव्हा पूर्ण निश्चयात्मक ज्ञान शक्य आहे. पण असा टप्पा येईल का, आला तर कळेल का, याविषयी निश्चयानं काही सांगणं अवघड आहे. गणितात एक उदाहरण देतात. एका वर्तुळाच्या परिघावर काही (समजा, दहा) बिंदू ठेवून ते जोडले, म्हणजे एक आकृती तयार होते. समजा, या आकृतीला क्ष बाजू आहेत. क्ष-ची किंमत जशी वाढत जाईल (समजा, दहा, वीस, तीस, पन्नास,...) तसतसं आतल्या आकृतीचं क्षेत्रफळ वाढत जातं; आणि वर्तुळाचं क्षेत्रफळ आणि आतल्या आकृतीचं क्षेत्रफळ यांच्यामधला फरक कमी होत जातो. अशी ज्ञानाची प्रगती होत जाते. अतींद्रिय विषयांच्या ज्ञानाची ही मर्यादाच आहे. ती लक्षात घेतली तर भविष्यकाळातल्या अग्नि-धूमांच्या साहचर्याचा निश्चय इत्यादी मुद्दे निरर्थक ठरतात. तर्क अप्रतिष्ठित असतो हा शंकराचार्यांचा मुद्दा (*ब्रम्हसूत्रभाष्य* २-१-११) स्वीकारूनही असं म्हणता येईल की जर हे अप्रतिष्ठितत्व एका सीमांतराच्या मर्यादेत असेल तर सुधारित तर्क स्वीकारणं योग्य आहे.

चार्वाकमत – तत्त्वज्ञान नव्हे; जीनवदृष्टी

अगदी उदार दृष्टिकोण स्वीकारला तरी चार्वाकमत ही एक जीवनविषयक दृष्टी म्हणता येईल; आणि तशी दृष्टी असायला काही हरकत नाही. शेअरबाजारातला दलाल असं म्हणू शकतो की शेक्सपीयर, कालिदास अशांचं वाङ्मय निरुपयोगी आहे; शेअर्स कमी किमतीनं घेणं आणि जास्त किमतीनं विकणं हाच पुरुषार्थ आहे. असा कुणाचा वैयक्तिक दृष्टिकोण असला तर त्याला हरकत घेण्याचं काय कारण आहे? (यावरही मिलप्रमाणं कुणी अभिप्राय देऊ शकेल – It is better to be a human being dissatisfied than a pig satisfied; it is still better to be a Socrates dissatisfied than a fool satisfied.) एवढंच की यात समग्र समाजाचा विचार येत नाही; आणि मानवाच्या मूलभूत प्रेरणांकडं लक्ष दिलेलं नाही. सत्याचा आणि सुखाचा शोध या मानवाच्या मूलभूत प्रेरणा आहेत. 'यावज्जीवेत् सुखं जीवेत्' हे कुणी न सांगताही सर्व प्राणी आचरतच असतात. हे सांगण्यात कोणताही नवा शोध नाही. या प्रेरणांपैकी पहिली, शोध करणाऱ्याच्या बौद्धिक कुवतीवर अवलंबून असून दुसरी, सांस्कृतिक स्तरानुसार बहुविध असते. सत्याच्या शोधाचा इतिहास हा अवघ्या मानवी बुद्धीचा

प्रवास आहे. हा असंतुष्टांचा, झपाटलेल्यांचा प्रवास आहे; त्यात त्यांनी प्रसंगी सुखाचाही वळी दिला आहे. 'यावज्जीवेत् सुखं जीवेत्' या वृत्तीतून हा प्रवास घडलेला नाही, घडणं शक्य नाही. न्यूटनचं फिजिक्स अपुरं आहे या जाणिवेतून केलेल्या संशोधनातून आईनस्टाईनचं फिजिक्स जन्माला आलं. चार्वाकाच्या जीवनदृष्टीतून हे काम झालं नसतं. जीवन केवळ पोटासाठी, सुखासाठी की आणखी कशासाठी याचं जे उत्तर माणूस देईल त्यावर हा प्रवास अवलंबून आहे. हा प्रवासच निरर्थक आहे असं म्हणायचं असेल तर पुढं चर्चा करण्याचं कारण उरत नाही.

साळुंख्यांचा प्रमाणविचार

चार्वाकाला प्रमाणं कोणती मान्य आहेत नाहीत ही चर्चा बाजूला ठेवू. साळुंख्यांना कोणती मान्य ते पाहू. परंपरागत प्रमाणविचारात प्रमाणांची संख्या त्या त्या दर्शनाच्या दृष्टिकोणानुसार कमी अधिक असते. त्यांत प्रत्यक्ष हे एकच प्रमाण मानणारं दर्शन चार्वाकाचं म्हणून प्रसिद्ध आहे. प्रत्यक्ष आणि अनुमान ही दोन प्रमाणं वैशेषिक मानतात. नैयायिक त्यांत उपमान आणि शब्द यांची भर घालतात. साळुंख्यांनी माहिती दिली आहे तिला अनुसरून चार्वाकाला प्रत्यक्षाव्यतिरिक्त 'उत्पन्नप्रतीति' किंवा लौकिक अनुमान (*आशिचा* ८७) आणि सयुक्तिक शब्द (*आशिचा* ९५) ही प्रमाणं मान्य आहेत असं समजू. (चार्वाक म्हणवणाऱ्या सर्वच लोकांचं यावर एकमत होतं असं दिसत नाही; कारण ही माहिती वेगवेगळ्या काळांतल्या वेगवेगळ्या स्रोतांतून गोळा केलेली आहे.) मीमांसक आणि वेदान्ती अर्थापत्ती आणि अनुपलब्धी यांसह सहा प्रमाणं मानतात. संभव आणि ऐतिह्य (इतिहास) अशी आणखी दोन प्रमाणं पौराणिकांच्या नावावर मांडली जातात. (आणखीही काही प्रमाणं कोणी कोणी मानतात. पाहा – *न्यायकोश*, झळकीकर, १९२८ – मुद्रावृत्ती.) साळुंख्यांनी आपली प्रमाणविषयक भूमिका स्पष्ट केलेली नाही; पण त्यांच्या एकूण प्रतिपादनावरून जी चार्वाकाची तीच त्यांची भूमिका असावी. ते महाभारतादी ग्रंथांतली अवतरणं देतात, रा.ना. दांडेकर आणि लक्ष्मणशास्त्री जोशी या 'दिग्गज संशोधकां'ची तसंच मार्क्स, फ्रॉइड, मार्शल इत्यादींची मतं आधारार्थ उद्धृत करतात, यावरून त्यांना 'शब्द' प्रमाण (*आप्तवाक्यं शब्दः* ।) मान्य आहे हे तर उघडच आहे. चार्वाकाचे संदर्भ असलेल्या पुराकथांचा ते ऐतिहासिक पुराव्यासारखा उपयोग करतात यावरून त्यांना ऐतिह्य हे, आणि या कथांवरून वास्तव घटनांचा अंदाज बांधतात यावरून संभव हे प्रमाण मान्य दिसतं. जुन्या ग्रंथांतून चार्वाकाची माहिती फारच त्रोटक मिळते; तिच्यावरून 'चार्वाकदर्शनाची नव्याने उभारणी करण्याचे काम अत्यंत जिकिरीचे आहे. त्यासाठी तारतम्य आणि मर्मदृष्टी (insight) यांची आवश्यकता आहे.' (*वाद* ५) प्राचीन प्रमाणचर्चेत न येणारी ही प्रमाणं त्यांनी सर्वच प्रतिपादनात सढळपणानं वापरली आहेत. यांपैकी तारतम्य म्हणजे वैयक्तिक कल; आणि मर्मदृष्टी म्हणजे असाधारण ज्ञानशक्ती, साक्षात्कारसामर्थ्य – जसं वैदिक सूक्तं रचणाऱ्या ऋषींना किंवा विविध धर्मांच्या प्रवर्तकांना/प्रेषितांना – होतं असं समजतात. साळुंख्यांच्याच प्रतिपादनानुसार प्रत्यक्ष, लौकिक अनुमान आणि सयुक्तिक शब्द यांच्या पलीकडं प्रमाण न ओळखणाऱ्या चार्वाकाच्या समर्थनासाठी साळुंख्यांनी इतकी प्रमाणं दावणीला बांधली आहेत. यातून चार्वाकाचं मंडन होतं की खंडन?

'आस्तिक' शब्दाच्या अर्थाचा वाद

चार्वाकाला पुरुषोत्तम ठरवण्याच्या प्रयत्नात साळुंख्यांनी 'आस्तिक' या संज्ञेच्या अनेक अर्थांत स्वतःचा म्हणून एक अर्थ दाखल करून त्याला 'आस्तिकशिरोमणी' असं प्रशस्तिपत्र दिलं आहे. (आरंभी दिलेली साळुंख्यांच्या ग्रंथांची माहिती पाहा.) यातून त्यांचा चार्वाकाविषयीचा आदर व्यक्त होत असला तरी शास्त्रीय चर्चेत काय भर पडते हे शंकास्पद आहे. 'आस्तिक' या संज्ञेचा परंपरागत अर्थ म्हणजे, साळुंख्यांच्या मते, वैदिकांनी चार्वाकाविरुद्ध केलेलं कारस्थान. त्यांना हे मान्य आहे की शास्त्रचर्चेत शब्दांचे अर्थ लक्षणावरून ठरतात. व्याकरणात 'पुरुष' येतो त्यात स्त्रीचाही समावेश होतो, – इंग्रजी वाक्-प्रचाराप्रमाणं 'man' embraces woman. न्यायशास्त्रात 'बुद्धि' म्हणजे ज्ञान. मीमांसेत 'भावना' म्हणजे '*भवितुः भवनानुकूलः भावयितुः व्यापारविशेषः*', अर्थात् क्रियेला पूर्ववर्ती अशी मानस प्रक्रिया. योगशास्त्रात 'अभिनिवेश' या शब्दाचा अर्थ जीवनासक्ती असा आहे; 'लक्षण' याचा अर्थ काळ. प्रत्येकच भाषेत असे शब्द असतात. अशा लक्षणाश्रित शब्दांवर वाद घालून काय लाभ होतो? पण साळुंख्यांना 'आस्तिक' शब्दाचा अर्थ हा विषय एका पुस्तकाचं सूत्र ठरावा इतका महत्त्वाचा वाटतो. राजवाड्यांनी अनेक विषयांत इतकं संशोधन केलं आहे, तर त्यांना 'डॉक्टर' म्हटलं पाहिजे, अशी

भूमिका घेऊन कुणी भांडू लागला तर त्याला काय उत्तर देणार? (स्वतः राजवाड्यांनी, असली पदवी मिळाली असती तरी केराच्या टोपलीत टाकलीच नसती असं, त्यांचा ग्रंथांतरी नमूद असलेला स्वभाव लक्षात घेता, खातरीनं सांगता येत नाही.) पाणिनी, पतंजली, कौटिल्य, शंकराचार्य अशी माणसं मान्यता पावली आहेत ती त्यांच्या बुद्धिवैभवानं; एकाद्या विद्यापीठानं किंवा लोकांनी दिलेल्या पदवीमुळं नव्हे. पदवी हा व्यवहार आहे; तिचा नोकरीशी, पदोन्नतीशी किंवा वैयक्तिक मानमरातबाशी संबंध असेल, पण ती शास्त्रीयतेची किंवा विद्वत्तेची हमी नव्हे.

'पवित्र' म्हणजे काय?

जसा 'आस्तिक' शब्दाचा अर्थ साळुंख्यांनी फिरवला आहे तसा 'पवित्र' (< पूञ् पवने) याही शब्दाचा अर्थ फिरवला आहे काय अशी शंका येते. ऐहिक सुखाविषयीचा चार्वाकाचा दृष्टिकोण हा विषय चालू आहे. त्यात साळुंख्यांनी म्हटलं आहे – 'समागम... हा विषय केवळ मधुरच नव्हे, तर पवित्रदेखील आहे.' (*वैपचा* २१७) मराठी भाषेचा प्रचार पाहिला तर, 'गंगेचं जल पवित्र असतं,' म्हणजे पापनाशक असतं; 'पवित्र वस्तूच्या स्पर्शानं अपवित्र वस्तू पवित्र होते,' म्हणजे स्पर्शयोग्य होते, इत्यादी धर्माधर्मसंबद्ध अर्थ उपलब्ध आहेत. निवडणुकीच्या काळात 'मतदान करा, ते तुमचं पवित्र कर्तव्य आहे' असा सतत उपदेश चालू असतो. त्यात या शब्दाच्या परंपरागत अर्थाचा प्रभाव मतदारावर पाडण्याचा हेतू नसतोच असं निश्चयानं सांगता येत नाही. पवित्र अधिकार, पवित्र कर्तव्य, पवित्र लोकशाही, – अशा पुष्कळ पवित्र गोष्टी नव्या युगानं आणल्या आहेत. चार्वाकाच्या ऐहिकवादी मतप्रणालीत बसण्यासारखा या शब्दाचा अर्थ रूढ प्रयोगांत आहे काय याचा शोध केला पाहिजे. पवित्र, अपवित्र या द्रष्टृनिष्ठ, संस्कारजन्य भावना आहेत. जे नैसर्गिक असतं त्यात तात्त्विक दृष्टीनं पवित्र काय, आणि अपवित्र तरी काय? या उदाहरणावरून दिसून येतं की भाषेचे संस्कार दृढमूल असतात; त्यांतून बाहेर पडणं ही अवघड गोष्ट आहे.

प्रतिपक्षावर हेत्वारोप

साळुंख्यांच्या प्रतिपादनाची शास्त्रीय चर्चेत न बसण्यायोगी आणखी एक लकब म्हणजे प्रतिपक्षावर हेत्वारोप. त्यांचा *वैपचा* हा समग्र गंथ म्हणजे प्रायः हेत्वारोपांचाच प्रबंध आहे. हा त्यांना त्यांचं दैवत असलेल्या चार्वाकाकडून मिळालेला वारसा असावा. (आठवलेही हा वारसा चालवण्यात मागं नाहीत. पाहा : *चाइत* ६१-६२, ८४, ९१, १०१,) चार्वाक म्हणतो : '*ततश्च जीवनोपायो ब्राह्मणैर्विहितस्त्विह*', – वेद म्हणजे ब्राह्मणांनी पोट भरण्यासाठी केलेल्या युक्त्या प्रयुक्त्या. यात चार्वाकाचा शिवराळपणा घातला की त्याच्या शैलीचं चित्र पूर्ण होतं : '*त्रयो वेदस्य कर्तारो भण्डधूर्तनिशाचराः* ।' '*अग्निहोत्रं त्रयो वेदास्त्रिदण्डं भस्मगुण्ठनम्। बुद्धिपौरुषहीनानां जीविकेति बृहस्पतिः* ।।' हे सभा जिंकण्याचे स्वस्त मार्ग आहेत, शास्त्रचर्चा नव्हे; तत्त्वशोधन तर त्याहून नव्हे. 'अरे' ला 'का रे' उत्तर देणं स्वाभाविक असेल; पण त्याचा शास्त्राशी काही संबंध नाही.

पण एक लहानशी शंका इथं मांडून ठेवतो. चार्वाकाची जी प्रसिद्ध वचनं आहेत त्यांत एक आहे – '(*यावज्जीवेत्*...) *भस्मीभूतस्य देहस्य पुनरागमनं कुतः?*' अर्थ – शरीराची एकदा राख झाली की ते पुन्हा कुठून येणार? यातले शब्द तसे सोपे आहेत; पण विधान घोटाळ्यात पाडणारं आहे. हा आलंकारिक प्रश्न आहे; आणि त्याचं उत्तर 'येणार नाही' असं अपेक्षित आहे. हे चार्वाकानं कुणाला अनुलक्षून, म्हणजे कुणाच्या मताचा प्रतिवाद करण्यासाठी, म्हटलं आहे? ज्याची राख झाली ते शरीर पुन्हा येतं, असं कुणी म्हणत असेल तर त्याला अनुलक्षून हा प्रश्न रास्त आहे. पण भारतीय दर्शनांत असं कुणी म्हणत असल्याचं माझ्या तरी वाचनात नाही; आणि असं म्हणण्याइतका अडाणीपणा तत्त्वचर्चा करू म्हणणारा कुणी दाखवील असं वाटत नाही. मग ही कोपरखळी आहे तरी कुणाला? चार्वाक चैतन्यविशिष्ट देहाला आत्मा मानतो. तेव्हा 'देहस्य' म्हणजे 'आत्मनः' असा अर्थ घेणं हा पर्याय आहे. पण देह जाळतात तो चैतन्यहीन झाल्यावर, हे चार्वाकालाही मान्य व्हावं. त्या अवस्थेत देहाला आत्मा म्हणता येणार नाही.

असंबद्ध विषयांचा काला

चार्वाकाचा आणखी एक वारसा म्हणजे तत्त्वशोधन आणि धर्माचरण यांचा काला. तत्त्वशोधन हा प्रमाणांचा विषय आहे; धर्माचरण हा श्रद्धेचा. समान विषय आणि प्रयोजन असलेल्या विचारांची तुलना करणं रास्त आहे, पण आयुर्वेद आणि ठिबक सिंचन यांची तुलना कशी करता येईल? आणि तिचा उपयोग काय? चार्वाकाच्या मते देहात्मवाद स्वीकार्य का, तर

अश्वमेध यज्ञात यजमानपत्नीला काही तरी भलतं सलतं करायला लावतात म्हणून. (*सर्वदर्शनसंग्रह*, चार्वाकदर्शन.) या दोन गोष्टींचा संबंध काय? अमका तमका गायक दारू पितो, म्हणून त्याचं गाणं वाईट, असं म्हणण्यासारखं हे विधान आहे. हे म्हणणं तर्कदृष्ट का? तर त्यात असंबद्ध गोष्टींचा संबंध जोडला आहे. गाणं चांगलं वाईट ठरतं ते वेगळ्या निकषांवर. चार्वाकानं उपनिषदांतली विचारधारा खोडून काढण्यासाठी काही युक्तिवाद केला असता, काही प्रमाणं मांडली असती तर योग्य झालं असतं. चार्वाकाचा म्हणून जो विचार नोंदलेला आहे त्यावरून त्याच्या माहितीप्रमाणं अग्निहोत्र, श्राद्ध, यज्ञातली पशुहत्या, अश्वमेध, भस्माचे पट्टे एवढंच आणि यासारखंच काय ते वेदात येतं. या आचारधर्माला नावं ठेवायला चार्वाक कशाला हवा? ते काम तर उपनिषदांनीच, म्हणजे वेदांतल्याच काही भागानं, केलं आहे; आणि त्यातून साधला जाणारा पुरुषार्थ अनित्य असल्याचं सांगून नित्य पुरुषार्थाचा मागोवा घेतला आहे. दुसऱ्या शब्दांत, जीवनाचा पूर्ण अर्थ धर्माच्या मार्गानं लागणार नाही, त्यासाठी वेगळा मार्ग चोखाळला पाहिजे, अशी उपनिषदांची भूमिका आहे.

ज्ञान आणि उपयोजन

आणि उपनिषदांतही शुद्ध ज्ञान आणि उपयोजन यांविषयीचे विचार सरमिसळ मांडलेले आढळतात; ते मूलतः वेगवेगळे आहेत हे लक्षात घेऊन त्यांची चर्चा करणं तर्कसंगत होईल. आत्मानात्मविचार हा ज्ञानाचा भाग आहे; वैराग्य, साधना हा उपयोजनाचा. ज्ञान हे प्रमाणांच्या पायावर उभं असतं; तर उपयोजन ज्ञानाच्या पायावर. याचा अर्थ असा की उपयोजनाच्या अभावीही ज्ञान व्यर्थ ठरत नाही. तेव्हा उपयोजनात खोड काढून ज्ञानाला नावं ठेवणं हा दोन विषयांचा गोंधळ आहे. उपयोजन हा जीवनदृष्टीचा भाग आहे; आणि जीवनदृष्टी काय असावी नसावी हा प्रत्येकाच्या आवडीनिवडीचा विषय आहे. कुणाला जमेल त्या मार्गानं पैसा मिळवणं हेच जीवनाचं ध्येय वाटतं; कुणाला सुखोपभोग; कुणाला लोकसेवा; कुणाला सत्ता-संपत्ती; कुणाला ज्ञानोपासना; कुणाला कलोपासना; कुणाला भक्ती किंवा भुक्ती; कुणाला मुक्ती. यांपैकी अमूक एक चांगलं आणि तमूक वाईट असं ठरवायला तटस्थ प्रमाण काही नाही; आणि आपलं ध्येय ठरवायला जो तो स्वतंत्र आहे. असं स्वातंत्र्य चार्वाकाला आहे तसं जेजुरीच्या खंडोबाच्या भक्तालाही आहे. यांपैकी पहिलं चांगलं, दुसरं वाईट असं ठरवण्याचा अधिकार साळुंख्यांना कुणी दिला? तो स्वयंसिद्ध असेल तर इतरांनाही नाकारता येणार नाही. खरं तर असा स्वयंसिद्ध अतार्किक अधिकार प्रत्येकच माणूस वापरत असतो. उपनिषदांनी तो वापरला आणि वैराग्यमार्गाची (हा साळुंख्यांना पसंत नाही. *चाद* १०८.) शिफारस केली तर त्यात मुलखावेगळं काय आहे? उपनिषदांतल्या ज्ञानांशाची अशी परिस्थिती नाही; तो प्रमाणाधिष्ठित आहे, आवडीनिवडीचा भाग नाही. हे लक्षात घेतल्यावर, 'भारतीय विचारानुसार... कोणत्याही धार्मिक श्रद्धेशी आणि धार्मिक आचारांशी संलग्न नसणारे निरुपाधिक तत्त्वचिंतन ही एक प्रायः असंभवनीय घटना आहे,' या दृष्टिकोणात ज्ञान आणि उपयोजन यांचा संकर आहे हे कळून येईल. हा दृष्टिकोण डॉ. ग. ना. जोशी यांच्या *भारतीय तत्त्वज्ञानाचा इतिहास* (पुणे १९९४) या ग्रंथाला डॉ. रा. ना. दांडेकर यांनी 'भारतीय तत्त्वज्ञानाची वैशिष्ट्ये' सांगणारं जे 'आमुख' लिहिलं आहे त्यात मांडला असून त्याचा सविस्तर ऊहापोह मी एका स्वतंत्र लेखात ('हे भारतीय तत्त्वज्ञानाचे वैशिष्ट्य आहे काय?', *परामर्श*, पुणे, ऑगस्ट १९९४) केला आहे.

चार्वाकाची विसंगती

उपनिषदांतला ज्ञानांश हा विषय श्रद्धेचा (अशी काहींची समजूत आहे.) नसून आत्मप्रचीतीचा आहे, म्हणजे प्रत्यक्षाचा आहे. प्रत्यक्ष ऐंद्रिय असतं; मानसही असतं. ते कोणतंही असलं तरी नाकारणं शक्य नसतं. सुखदुःखांचं प्रत्यक्ष मानसच असतं; ते कोण नाकारू शकणार आहे? इंद्रियांनी विषयाचं (object) प्रत्यक्ष ज्ञान होत असलं तरी विषयीचं (subject) कसं होणार? त्यासाठी वेगळे पुरावे शोधले पाहिजेत. यातून जाग्रत, स्वप्न, सुषुप्ती या सर्वानुभवसिद्ध अवस्थांचं संशोधन झालं; त्याचं पर्यवसान उपनिषदांच्या केंद्रभूत विचारात झालं. (या विषयाचा विस्तार जिज्ञासूंनी माझ्या *गीतार्थदर्शन*, आनंदाश्रम, पुणे १९९४ – या ग्रंथाच्या उपन्यासात पाहावा.) ही विचारशृंखला खोडून काढण्याऐवजी चार्वाक अश्वमेध, श्राद्ध यांसारख्या श्रद्धेवर, म्हणजे अगदी वेगळ्या भूमिकेवर आधारलेल्या आचारधर्मावर, म्हणजे असंबद्ध विषयांवर, आग पाखडू लागला तर त्याला शास्त्रीय चर्चेची पद्धत माहीत नाही असं म्हणावं लागेल. तसं पाहता इथून तिथून सगळेच धर्म श्रद्धेच्या आधारावर कार्य करीत असतात. बौद्ध धर्मही त्याला अपवाद नाही; ख्रिस्ती

अनुक्रमणिका

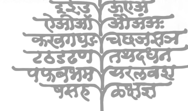
धर्म नाही, इस्लामही नाही. नीती, कायदा हे ऐतिहासिक दृष्टीनं धर्माचेच वारसदार आहेत; आणि हे सर्व कमी अधिक प्रमाणात श्रद्धेवरच, म्हणजे पर्यायानं मानवी इच्छेवर, टेकणारे आहेत. (या विषयाच्या विस्तारासाठी माझे पुढील लेख पाहाः 'The Anatomy of Religion', *New Quest*, Pune, No 108, Nov.-Dec. 1994; 'परंपरागत ज्ञानमीमांसा परिपूर्ण आहे काय?' *नवभारत*, जून-जुलई १९९६.) त्यांतली गृहीतंही तर्कातीत असतात. श्रद्धा, भावना हे जे सामाजिक व्यवस्थापनाचे मूलाधार, त्यांचा आधार न घेता ती अजून तरी कुणाला मांडता आलेली नाहीत. म्हणजे असं की, ज्याला श्रद्धाच अमान्य आहे त्याला नीती, कायदा यांचंही समर्थन करता येणार नाही. आणि एकदा श्रद्धा मान्य केली की वैयक्तिक श्रद्धा, भावना यांवर आक्षेप घेता येणार नाही. इंग्रजी म्हणीप्रमाणं, काचेच्या घरात राहतो त्यानं दुसऱ्यावर दगडफेक करणं धोक्याचं आहे. केवळ धर्मच नव्हे, तर सर्वच व्यवहार प्रत्यक्षाप्रत्यक्षपणे श्रद्धेवरच आधारलेला असतो. सणासमारंभाच्या वेळी फोटोला, पुतळ्याला, ध्वजाला हार घालतात, प्रार्थना करतात; एखादं माणूस गेलं की दुखवट्याचे ठराव करतात, मिनिटभर उभं राहून स्तब्धता पाळतात, – हे उपचार कुणाला पोचतात? धर्मच काय, सर्वच संघटना अतार्किक मिथ्यांवर, आचारावर आणि श्रद्धांवरच आधारलेल्या असतात; आणि त्यांचा अंतिम आधार त्यांत सहभागी होणाऱ्या व्यक्तींची इच्छा हाच असतो. या इच्छेचंही मूळ शोधायचंच झालं तर प्रायः व्यक्तीचा किंवा समूहाचा प्रत्यक्षाप्रत्यक्ष स्वार्थ असल्याचं आढळून येईल. माणसाचं कर्मकांडाशिवाय भागत नाही. तेव्हा एका कर्मकांडाची बाजू घेऊन दुसऱ्या कर्मकांडाला नावं ठेवण्यात काय अर्थ आहे?

भारतीयांच्या मनोरचनेची सूत्रं

या संदर्भात भारतीय मनाची शतकानुशतकं होत आलेली घडण – मनोरचना (psyche) – पाहण्यासारखी आहे. श्रद्धा, भावना, देव, देवालयं, लहान मोठ्या मूर्ती, पूजाविधी, पुरोहितवर्ग, कर्मकांड, मिथ्यकथा – याच सूत्रांतून भारतीय लोकमानस पोषण घेत आलं आहे. फरक इतकाच की या सूत्रांचे आविष्कार कालानुसार बदलतात. या प्रवृत्तीविरुद्ध बंड करणारे लोक मधून मधून जन्माला येतात; पण तेच कालांतरानं नवे देव होतात; मनोरचनेची अन्य सूत्रं त्यांच्या भोवती विणली जातात. इंद्र-वरुणादी देवगण, अग्निपूजा, गुंतागुंतीची यज्ञव्यवस्था, या केंद्रांभोवती फिरणारी समाजव्यवस्था – हे सर्व कालांतरानं मागं पडलं; आणि त्याच्या जागी ब्रम्हा, विष्णू, शिव इत्यादी देवतांचा ताफा, भक्तिसंप्रदाय, त्यांचं कर्मकांड, स्तुतिस्तोत्रं, या केंद्रांभोवती फिरणारी समाजव्यवस्था – असा नवा घाट आला. ही परिवर्तनाची प्रक्रिया चालू असतानाच बुद्ध, महावीर यांच्यासारखे प्रस्थापित व्यवस्थेविरुद्ध बंड करणारे विचारवंत आपल्या विचारसरणीची छाप समाजावर पाडून गेले. परिणाम असा झाला की कालांतरानं तेच नवे देव झाले; आणि त्यांच्या भोवती मूळ सूत्रांच्याच मागोव्यानं नवे भक्तिसंप्रदाय आणि नवे पूजाविधी साकार झाले. *'मना सज्जना! भक्तिपंथेची जावें'* हेच खरं.

ही प्रक्रिया थेट आजच्या काळापर्यंत चालत आली आहे. गांधी, नेहरू, आंबेडकर इत्यादी महामानव आजच्या काळातले मुख्य देव आहेत; त्यांच्या विचारांचा प्रचार करणारे समाजनेते हा त्यांच्या भोवती गुंफला गेलेला दुय्यम देववृंद आहे. त्यांची समाधिस्थानं, पुतळे, रस्त्यांना, चौकांना आणि संस्थांना त्यांची नावं देण्याची प्रथा, मोठमोठी तैलचित्रं, फोटो इत्यादी देवालयांचे आणि मूर्तीचे नवे पर्याय आहेत. ठरावीक काळीं आणि/किंवा वेळीं (जयंती, पुण्यतिथी इत्यादी) त्यांना (पाश्चात्त्य पद्धतीची) पुष्पचक्रं किंवा (भारतीय पद्धतीचे) हार वाहणं, भजनं, भाषणं इत्यादी (यांतच, पुतळ्यांची विटंबना होते तेव्हा काढले जाणारे मोर्चे, बंद इत्यादींचा समावेश होऊ शकेल.) – हे पूजाविधीचे नवे पर्याय आहेत. अशा गोष्टी सार्वजनिक ठिकाणीं ज्याच्या 'शुभ करकमलोंसे' किंवा 'शुभ मुखकमलोंसे' पार पडतात ते आधुनिक पुरोहित आहेत. निवडणुका लढवून लोकसभेत, विधानसभेत किंवा सदृश संस्थांत जाऊन बसतात ते नवे पुरोहितच आहेत. या प्रतिनिधिसंस्थांतून नवं कर्मकांडही आता प्रस्थापित झालं आहे. या मंदिरांतून लोककल्याणाचा वसा अधिकृतपणे सुरू करण्याआधी शपथा घ्यायच्या असतात. एक मंत्रिमंडळ गडगडतं; त्याच्या जागी दुसरं येतं. नव्या मंत्रिमंडळात बहुतेक जुनेच मंत्री असले तरी त्यांना नव्यानं शपथ घ्यावी लागते. हे लोकशाही कर्मकांड आहे. शपथा मोडल्या असं सिद्ध झालं तर राजीनामे द्यायचे असतात; पण सर्व काही, सिद्ध न होण्याची काळजी किती घेतली आहे यावर अवलंबून असतं. नव्या लोकस्मृतीतलं मार्गदर्शक तत्त्व असं आहे –

न तेन चौरो भवति येनारोपासूपं कृतः।





यो वै सिद्धापराधः स्यात् तं प्राज्ञास्तस्करं विदुः ॥

(नुसता आरोप ठेवला एवढ्यानं कोणी चोर ठरत नाही. ज्याचा गुन्हा शावीत झाला असेल त्यालाच सुजाण लोक 'चोर' समजतात.)

यामुळं तस्कर म्हणजे लुटारू, खुनी, भ्रष्टाचारी अशांनाही निवडून येण्याचा, प्रतिनिधिगृहात वसण्याचा आणि मंत्री होण्याचा अधिकार मिळतो असं घटनातज्ज्ञ सांगतात. यामुळं, आरोप केला गेल्यानं प्रतिपक्षाच्या स्थानाला धक्का लागत नसला तरी अनुभवी राजकारणी आरोपाचं हत्यार सहजतेनं सतत वापरत असतात; कारण त्यांना हे माहीत असतं की आरोप सिद्ध झाला नाही तरी त्यामुळं लोकांच्या मनात नुसता संशय जरी निर्माण झाला तरी आपलं काम होतं. आरोप करणं हा साळुंख्यांच्या शैलीचा एक मूलभूत विशेष आहे, त्याच्या मागं हेच कारण असेल काय?

साळुंख्यांच्या शैलीच्या या विशेषाचे काही नमुने पाहू. चार्वाकाच्या तत्त्वज्ञानाचे ग्रांथिक आधार फार कमी आहेत याचं कारण त्याचे ग्रंथ वैदिकांनी नष्ट केले. 'चार्वाकालाच जिवंत जाळले, तेथे त्याच्या ग्रंथांचे काय?' (*आशिचा* ६५) असा प्रश्न ते विचारतात; आणि या प्रश्नाच्या पूर्वार्धाचा पुरावा म्हणून एका मिथ्यकथेचा निर्देश करतात. 'गोपालकृष्ण हा ... महापाखंडीच' असल्याचं तर्कतीर्थांचं मत उद्धृत करून (*वैपचा* २४) हा कृष्ण पुढं 'ब्राम्हणांच्या ओंजळीने पाणी पिणारा' (*उक्त* २८) कसा झाला याविषयी उपपत्ती अशी देतात की 'भृगुवंशाच्या लोकांनी ... कृष्णाच्या चरित्राचेही विकृतीकरण' केले. 'आज जे डॉ. आंबेडकरांच्या बावतीत चालले आहे, तेच प्राचीन काळी कमी-अधिक प्रमाणात कृष्णाच्या बावतीत झाले.' अधिक विवरण : 'डॉ. आंबेडकरांचा विद्रोह बोथट करून त्यांना डॉ. हेडगेवारांच्या परंपरेत गुंफून निष्प्रभ करण्याचा (प्रयत्न चालू) आहे.' (*उक्त* २७) 'बुद्धांना विष्णूचा अवतार मानणे हा लुच्चेपणा...' (*उक्त* ३३) 'बुद्धांमुळे राष्ट्र बुडाल्याचा गवगवा केला. याउलट शंकराचार्य हे न्यूटन व आइन्स्टाईन यांच्यापेक्षाही प्रतिभाशाली असल्याचा गौरव केला जातो. हे असे का? बुद्ध ब्राह्मणेतर होते..... आणि शंकराचार्य मात्र ब्राह्मण होते.' (*उक्त* ३३). 'ब्राह्मणांनीही बौद्ध धर्माला बरेच भ्रष्ट केले. त्यामुळे बौद्ध धर्मात हिंदू देवता आढळल्या, तर त्यात आश्चर्य नाही.' (*उक्त* ११४) वैदिक ब्राह्मणांवर आग पाखडताना हेही लक्षात घ्यावं लागेल की बौद्ध, जैन परंपरेतले प्रौढ शास्त्रीय ग्रंथ ज्यांनी लिहिले तेही मूळचे ब्राह्मणच होते, याचे पुरावे याच परंपरांतील ग्रंथांत सापडतात.

मूल्यांची मर्यादा

अस्तु, प्रकृतम् अनुसरामः. धर्म, नीती, कायदा हे शास्त्रीय दृष्टीनं एकाच वर्गात मोडतात, इच्छानुवर्ती ज्ञानाच्या कक्षेत येतात, हे अमान्य करता येत नाही असं दिसल्यावर त्यांतल्या काहींचं समर्थन आणि इतरांचं खंडन करण्याचे मार्ग शोधण्याचे प्रयत्न सुरू होतात. याची परिणती मूल्यसंकल्पनेत होते. पण इथून तिथून सर्वच मूल्यांचं मूल्य सापेक्षच असतं असं दिसून येईल; कारण मूल्य ही वस्तू तर्कानं किंवा प्रमाणानं सिद्ध होत नाही, ती सामूहिक इच्छेवरच आधारित असते. इच्छा ही पुरुषतंत्र घटना आहे; प्रमाणं वस्तुतंत्र असतात. समोरची वस्तू घट आहे की अन्य काही, हे ठरणं माझ्या इच्छेवर अवलंबून नाही. पण समोरच्या माणसाला त्याच्या शौर्यासाठी सिंह म्हणायचं, की लुच्चेपणासाठी कोल्हा म्हणायचं हे सर्वस्वी माझ्या इच्छेवर अवलंबून आहे. 'सर्व मानव समान' हे एक महान मूल्य समजलं जातं. पण हा मानवाचा स्वार्थ आहे; कारण ही समानता मानवापलीकडं म्हणजे प्राणिमात्रापर्यंत पोचत नाही. बायबलमध्ये ख्रिस्तानं सांगितलेली उधळ्या मुलांची गोष्ट आहे. कारण ही समानता मानवापलीकडं म्हणजे प्राणिमात्रापर्यंत पोचत नाही. बायबलमध्ये ख्रिस्तानं सांगितलेली उधळ्या मुलाची गोष्ट आहे. तो घरी परत आला म्हणून बापानं मेजवानीसाठी घरातलं सर्वोत्कृष्ट वासरू कापून आनंदोत्सव साजरा करण्याची नोकरांना आज्ञा केली. (Then go get the prize calf and kill it, and let us celebrate with a feast.' Luke 15.) मुसलमान लोक बकरी-ईद सण बकरी मारून साजरा करतात. आफ्रिकेतल्या काही भागातले लोक माणसं मारून खातात, खात असत, असं सांगतात. त्यांना 'असंस्कृत' म्हणायची रीत आहे. मानवांतसुद्धा श्रेष्ठ-कनिष्ठभाव असतो. रोमन लोकांचे कायदेशीर अधिकार केवळ रोमन लोकांपुरते; हे ज्यूंना असत नाहीत. परराज्याच्या दूताला ठार करणं हेही त्या कायद्यांत बसत असे. असे कायदे करणारे रोमन लोक कायदा नावाच्या संकल्पनेचे आद्य प्रवर्तक म्हणून प्रसिद्धीला आले. (*वैपचा* ३६) हा 'सुसंस्कृत समाज' (*उक्त* ३) म्हणायचा की नाही? 'कसेल त्याची जमीन' हेही एक मूल्य आहे. या मूल्यात असं गृहीत आहे की जमिनीवर, मानवेतर सृष्टीवर मालकी माणसाची. या प्रमेयाला तटस्थ प्रमाण काहीही नाही, असूच शकत नाही. ही माणसांनी आपल्या

व्यवहाराच्या सुकरतेसाठी केलेली स्वार्थमूलक व्यवस्था आहे; आणि कोणतीही व्यवस्था देश-काल-परिस्थितींनी घडते किंवा बदलते. अशा मूल्यांच्या आधारावर एक विचारसरणी अन्य विचारसरणीहून श्रेष्ठ कनिष्ठ ठरते असं विद्वान् लोकांचं मत आहे. चार्वाकमताचं समर्थन करण्याच्या आवेशात साळुंखे अनेक वेळा ज्या मानवी मूल्यांचा (*चाद* ९) हवाला देतात, त्याचं ज्ञानशास्त्रीय स्वरूप हे असं आहे. साळुंख्यांच्या म्हणण्याप्रमाणं चार्वाक *धर्म* मानत नसला तरी *कायदा* मानतो हे खरं असेल तर त्याचा अर्थ असा होतो की तो एक प्रकारची श्रद्धा मानत नसला तरी दुसऱ्या प्रकारची मानतो. कारण कायद्याला आधार असतो मूल्यांचा, आणि मूल्यांना श्रद्धेचा किंवा अतार्किक आवडीनिवडीचा. कुणाला वटाट्याची भाजी आवडते, कुणाला वांग्याची. याला आक्षेप घेण्याचं कारण नाही. पण पहिली आवड दुसरीपेक्षा अधिक तर्कशुद्ध आहे असं किंवा याच्या उलट ठरवायला काही प्रमाण नाही. हा प्रमाणाचा विषयच नाही.

कायद्याचाही आधार श्रद्धा

चार्वाक धर्म मानत नाही, पण कायदा मानतो; तो 'ऋण काढून तूप घ्या' म्हणतो, 'चोरी करा' म्हणत नाही; – एवढं म्हटलं की जबाबदारी संपत नाही. ऋण देणारा आणि तूप विकणारा माणूस समाजात उपलब्ध होण्यासाठी एक प्रचंड समाजव्यवस्था अस्तित्वात असावी लागते. तिच्याविषयीच्या विचाराचा मागमूसही चार्वाकाचं म्हटलं जाणाऱ्या दर्शनात नाही. कायदा समाजमान्य होण्यासाठी त्याला भक्कम आधार असावा लागतो; आणि तो पाळला जाण्यासाठी त्यावर समाजाची श्रद्धा असावी लागते. हा आधार ईश्वरासारखा अलौकिक असेल, राजासारखा मूर्त लौकिक किंवा मूल्यांसारखा अमूर्त लौकिक असेल. तो बहुसंख्य समाजानं स्वीकारला तरच व्यवहार्य ठरतो. त्यामुळं कायदा करणारा व्यवहारी माणूस बहुसंख्य समाजाचा कल कोणता आहे एवढंच पाहतो. म्हणजेच, कायद्याची दृष्टी व्यावहारिक असते; तात्त्विक नसते. याचं कारण हे की मूल्य, नीती, कायदा ही समाजव्यवस्थापनाची साधनं आहेत. प्राचीन धर्म-संकल्पनेत या सगळ्यांचा समावेश होत असे. व्यवस्थापन ही व्यावहारिक गरज आणि सोय आहे; तीत शाश्वत सत्य असा काही भाग असत नाही; कारण लोकांची इच्छा हाच तिचा आधार. साळुंख्यांचा एक महत्त्वाचा आधार असलेला जो कौटिल्य (*चाद* १२) त्यानंही हाच दृष्टिकोण स्वीकारला आहे हे त्याच्या ग्रंथातल्या अगणित भागांवरून स्पष्ट होतं. 'लोकायत वाचा' म्हटल्यानं त्यावर बोळा फिरत नाही. पाकिस्तानातला, इराणातला कायदा धर्माच्या आधारावर उभा आहे तो याच कारणानं; आणि चार्वाकाला पाकिस्तानात किंवा इराणात राहायचं असेल तर त्याला तोच पाळावा लागेल. आणि या कायद्यात जर धर्माच्या विरोधकाला कडक शिक्षेची तरतूद असेल तर चार्वाकाला ती भोगावीच लागेल. सॉक्रेटिसाला अशी कायद्यानं दिलेली शिक्षा भोगावी लागली. अशा प्रसंगी तत्त्वनिष्ठ माणूस बलिदान करण्याची तयार ठेवतो. अशी तत्त्वनिष्ठा (म्हणजे पुन्हा श्रद्धाच) 'ऋण काढून तूप प्यावं' या वृत्तीवरोबर नांदत असल्याचं पाहण्यात नाही, (साळुंखे मिथ्यकथांच्या आधारानं असं प्रतिपादन करतात की चार्वाकाला लोकांनी जाळून मारलं. (*आशिचा* ६५) चार्वाकाच्या मरणा-विषयीचं साळुंख्यांचं म्हणणं मान्य केलं तरी वध आणि बलिदान, म्हणजे स्वेच्छेनं मृत्यूचा स्वीकार, यांमध्ये फरक आहे. तत्त्वनिष्ठा अंगी बाणण्यासाठी समग्र जीवनाचा विचार व्हावा लागतो. चार्वाक आणि मार्क्स या दोघांना जडवादाच्या भूमिकेवर एकत्र आणण्याचा प्रयत्न चार्वाकाच्या पाठीराख्यांना आवडेल. पण मार्क्सनं कला, सौंदर्य, निसर्गाशी समन्वय, गरजांना आवर घालणं (उलट चार्वाक म्हणतो – *ऋणं कृत्वा धृतं पिबेत्* । हे चार्वाकाच्या तोंडी त्याच्या विरोधकांनी घातलेलं विधान आहे असं चार्वाकसमर्थक म्हणतात.) इत्यादी जीवनाच्या अन्यही अंगांचा विचार केला आहे हे ज्यांना माहीत आहे ते असं साहस करणार नाहीत.

जीवनाचा असमग्र विचार

चार्वाकाचं म्हणून जे मत उपलब्ध आहे ते एकांगी आहे; त्यात समग्र जीवनाचा आणि समग्र समाजाचा विचार नाही. मूल्यांचा तर सर्वथा नाही. मूल्यांवाचून कोणता समाज जगू शकेल? *'यावज्जीवेत् सुखं जीवेत्'*, *'अङ्गनालिङ्गनाज्जन्यसुखमेव पुमर्थता'* एवढंच म्हणून जो थांबतो त्याला चोर, तस्कर, गुंड, व्यसनी, खुनी, लाचखोर, लफंगा, काळा-बाजारवाला यांच्या आणि अशांच्या विरुद्ध ओरडण्याचा अधिकार नाही. हे सर्व लोक '*सुखं जीवेत्*' याच सूत्राला अनुसरत असतात. या प्रवृत्तींना आवर घालण्याचं सामर्थ्य नुसत्या कायद्यात असत नाही; ते ज्याच्या त्याच्या मनातूनच निर्माण होतं. त्यासाठी संस्कार करावे लागतात; मूल्यांवर श्रद्धा रुजवाव्या लागतात. हे संस्कार (राजकारणी

लोक समजतात तसे) नुसत्या उपदेशानं होत नाहीत. त्यागानं, प्रेमानं, स्वतःच्या आचरणानं करावे लागतात. आणि कायदा निर्माण होतो त्याच्याच जोडीनं तो मोडण्याचीही प्रवृत्ती निर्माण होते; आणि जे कायदा मोडतात ते हेही जाणतात की अपराध सिद्ध झाला तरच कायदा शिक्षा सांगतो. तोच सिद्ध होणार नाही अशी काळजी घेतली म्हणजे झालं. कायद्याचं राज्य असूनसुद्धा अखंड गुन्हे चालतात याचं कारण हे आहे. Law-breakers are always ahead of law-makers! या सगळ्याचं भान ज्याला नाही, ज्याच्या प्रतिपादनात संपूर्ण जीवनाला स्पर्श होत नाही, त्याच्या वावदूकतेला तत्त्वज्ञान असं नाव देणं ही या संज्ञेची विटंबना आहे. साळुंखे वेळोवेळी ज्यांची साक्ष काढतात ते कौटिल्य, मार्क्स इत्यादी विचारवंत समग्र जीवनाला स्पर्श करणारा विचार मांडतात. त्यांच्या पंक्तीला चार्वाकाला वसवणं ही त्यांचीही विटंबना आहे.

इतिहास आणि वर्तमान यांचा काला

साळुंख्यांच्या प्रतिपादनात येणाऱ्या तपशिलात आणखी एक काला आहे. ते इतिहास आणि वर्तमान यांना सारखीच वागणूक देतात. मनुस्मृतीत किंवा सदृश ग्रंथात आढळणारी समाजव्यवस्था हा इतिहासाचा भाग आहे; आणि तोही कुणा मनूनं एखाद्या मुहूर्तावर घोषणा करून कार्यवाहीत आणलेला नसून त्याच्या पूर्वीच्या असंख्य पिढ्यांचा वारसा आहे. कोणतीच समाजव्यवस्था साळुंखे समजतात तशी कोऱ्या पाटीवर लिहून प्रचारात आणलेली नसते; आजचीही नाही. या इतिहासाकडं इतिहास म्हणून पाहणं हा तर्कसंगत मार्ग होय. इतिहासातल्या घटनांवर बोट ठेवून त्यांची जबाबदारी आजच्या एखाद्या वर्गावर टाकणं हे तर्कसंगत नाही. न्यायव्यवस्थेतही हेच तत्त्व अनुस्यूत आहे. ज्यानं अपराध केला असेल त्याला शासन व्हावं अशी न्यायव्यवस्थेची भूमिका असते. ती बरोबर नसेल तर सगळी न्यायव्यवस्थाच चुकीच्या मार्गानं चालली आहे असं म्हणावं लागेल. मग इंदिरा गांधींच्या हत्येनंतर दिल्लीत जे शीख समाजाचं शिरकाण झालं तेही समर्थनीय ठरेल; आणि राजकीय वळाच्या आधारावर ते प्रकरण दडपून टाकण्याचे प्रयत्न होऊनही बऱ्याच वर्षांनी पुन्हा त्याची कसोशीनं चौकशी होत आहे हे चुकीचं ठरू लागेल. यामुळं सगळी न्यायव्यवस्था आणि न्यायाची तत्त्वं यांविषयी आदर असावा असं वाटतं. पण इतिहासातल्या एका मानववर्गाच्या काही कृतीसाठी वर्तमानातल्या दुसऱ्या एका मानववर्गाला जबावदार धरून जेव्हा साळुंखे आसूड ओढू लागतात तेव्हा दोनच निष्कर्ष निघतात; एक, त्यांना या विसंगतीचं भान नसावं; दोन, त्यांचा उद्देश तत्त्वशोधनाचा नसून एखाद्या राजकीय, सामाजिक किंवा सदृश विचारसरणीचा प्रचार करण्याचा असावा. यांपैकी कोणता निष्कर्ष कमी दूषणास्पद आहे हे त्यांनीच ठरवायचं आहे. दुसऱ्या निष्कर्षाच्या बाजूनं त्यांचा कल असला तर त्यांच्याशी शास्त्रीय पद्धतीनं चर्चा करण्याचा मार्ग बंद होतो.

संशोधन की प्रचार?

आणि यांपैकी दुसरा निष्कर्ष बरोबर असल्याच्या खुणा साळुंख्यांच्या लेखनात मिळतात. 'मनुस्मृतीमधील एक-एक श्लोक वाचला तरी आमच्या तळपायाची आग मस्तकाला जाते,' (*वैपचा* ३) अशा त्यांच्या विधानांवरून दिसतं की ते काही निश्चित पूर्व ग्रहांच्या आधारानं प्रतिपादन करीत आहेत. अशा वृत्तीतून निष्पक्ष संशोधन – किंबहुना संशोधनच – होत नसतं. वादातली एक बाजू जो आधीच घेतो त्याला त्या वादात न्यायाधीशाचं काम कधी तरी करता येईल काय? साळुंख्यांच्या अशा विधानांवरून लक्षात येतं की, 'आपल्या शत्रूचा शत्रू तो आपला मित्र' या, राजनीतीत आणि रणनीतीत रूढ असलेल्या, धोरणानुसार त्यांनी चार्वाकाचं समर्थन करण्याचा विडा उचलला आहे; आणि त्यांचा आग्रह असा दिसतो की या प्रतिपादनाला संशोधन म्हणून विद्येच्या जगात मान्यता मिळावी.

प्राचीन परिस्थिती हा इतिहासाचा भाग

संशोधनाचं एक महत्त्वाचं पथ्य हे की प्राचीन काळाचं संशोधन करताना त्याच्या साधनांकडं इतिहास म्हणून पाहता आलं पाहिजे. शेक्सपीयरच्या 'मर्चंट ऑफ व्हेनिस'मध्ये ज्यू समाजाची निंदा आहे. हा त्या काळातल्या इंग्लिश समाजाचा दृष्टिकोण होता एवढी नोंद झाली की संशोधकाचं काम संपतं. त्याच्या आधारानं वर्तमान काळातल्या इंग्लिश समाजाविषयी ज्यू समाजानं आकस बाळगणं तर्कहीन आहे; आणि त्या कारणानं शेक्सपीयरवरच बहिष्कार टाकणं तर त्याहून गैर आहे. अशा प्रतिक्रिया लहान मुलांमध्ये प्रायः आढळतात. स्वातंत्र्योत्तर काळात दिल्लीमध्ये ॲर्नोल्ड टॉइनबी या इंग्लिश इतिहासपंडिताची व्याख्यानं (आझाद मेमोरियल लेक्चर्स १९६०) झाली होती. त्या वेळी त्यानं असं म्हटल्याचं नमूद आहे की, माझ्या देशबांधवांनी

– इंग्रजांनी – ज्यांना तुरुंगात डांबलं, त्यांच्या स्मरणार्थ चालवलेल्या व्याख्यानमालेत माझ्या सारख्या एका इंग्रजाला व्याख्यानं देण्यासाठी निमंत्रित केलं आहे. अशी घटना भारतातच घडू शकेल. (*One World and India*, 1960, p.2) पारतंत्र्याच्या आणि स्वातंत्र्यसंग्रामाच्या काळातल्या कडू आठवणी इतिहासजमा झाल्याचं यातून जाणवतं, आणि हे वैचारिक परिपक्वतेचं लक्षण आहे. ही वृत्ती असल्यावाचून व्यवहारही चालणार नाही; मग संशोधन कसं चालावं?

उपसंहार

साळुंख्यांच्या संशोधनाची प्रेरणा सुरुवातीला पाहिली आहे. 'समाजाला काही विशेष उपयोग होईल असं संशोधन' करायचं ठरवून त्यांनी चार्वाक या विषयाला हात घातला. आरंभीच अशी भूमिका घेतल्यानंतर उपलब्ध सामग्रीतली कोणती घ्यावी, कोणती टाकावी, याचा निकष ठरून जातो. ज्या सामग्रीतून चार्वाक प्रस्थापित होईल ती ग्राह्य. पुरावेसुद्धा, ठरलेला निर्णय ज्यांमुळं समर्थित होईल ते ग्राह्य, – मग ते शास्त्रग्रंथांतले असोत, ललित कृतींतले असोत वा मिथ्यकथा असोत. या निकपानुसार अन्य ग्रंथकारांची पोषक मतं उद्धृत होतात, – अर्थात् त्यातला केवळ अनुकूल भाग. प्रतिकूल भाग लगोलग आला असला तरी वर्ज्य. यावरून साळुंख्यांच्या दृष्टीपुढं असलेला वाचकवर्गही लक्षात येतो, – मूळ ग्रंथ माहीत नसलेला किंवा ते उघडून पाहण्याचे कष्ट न घेणारा. साळुंख्यांची शैलीही राजकीय नेत्याला शोभेशी आहे. मिळेल ते हत्यार घेऊन ते प्रतिपक्षावर तुटून पडतात. त्याच्यावर हेत्वारोप करतात, निंदा-नालस्ती करतात. असं काही न करणारे माधवाचार्य मात्र चार्वाकाचं मतं विकृत करून मांडणारे! चार्वाकानं मूल्यांविषयी काही म्हटलं नसलं तरी त्याची मूल्यांची जाणीव उच्च! याचा पुरावा – 'चोरी करा, फसवा, लुटा, लुबाडा, पैसे खा, काळा बाजार करा असे संदेश त्यांनीं कुठेंहि दिलेले दिसत नाहींत.' (*चाइत* ९३) आज दिल्लीत ज्यांच्या वर भ्रष्टाचाराचे खटले चालू आहेत तेही लोक असे संदेश देत नाहीत, नव्हते. ते संदेश देतात तेव्हा भव्य दिव्यच देतात. सगळेच कल्पनेचे खेळ.

पूर्व ग्रहावर आधारलेल्या या प्रतिपादनाच्या भरीला काही ळा – साळुंख्यांच्या नव्हे (कारण साळुंखे संस्कृताचे प्राध्यापक हेत), पण या विषयातल्या अन्य काही संशोधकांच्या बाबतीत ूळ ग्रंथाच्या भाषेचं आणि विषयाचं अज्ञान आपला कर वसूल करतं. वात्स्यायनाच्या *कामसूत्रा*त चार्वाकाच्या दृष्टिकोणाचा परामर्श केला आहे त्या ठिकाणी (१-२-३१, काशी संस्कृत सीरीज, १९२९, पृ. १९) *जयमंगला* टीकेत 'पौरुषेय' आणि 'अपौरुषेय' असे शब्द आले आहेत. (*तच्छास्त्रं पौरुषेयम-पौरुषेयं च* ।) त्यांवरून आठवले लिहितात : 'लोकायतिकांना वर्णभेद, जातिभेद आणि सामाजिक स्थानाचे दृष्टीने स्त्रीपुरुषभेद मान्य असणे शक्यच नव्हतें.... पण वात्स्यायनाचीं कामसूत्रें व त्यावरील जयमंगला टीका ह्यांवरून तसे सरळसरळ आरोप त्यांच्यावर ठेवले जात होते हें प्रत्यक्षपणेंहि कळते.' (*चाइत* २१) आता हे शब्द वाङ्मयप्रकारबोधक आहेत, वेदेतर (पौरुषेय-पुरुषनिर्मित, म्हणजे मनुष्यनिर्मित) आणि वैदिक (अपौरुषेय – अपुरुषनिर्मित, म्हणजे नित्यसिद्ध किंवा ईश्वरनिर्मित) वाङ्मयांचे बोधक आहेत, हे कळण्यासाठी प्रगाढ संस्कृत विद्वत्तेची आवश्यकता नाही. (चट्टोपाध्यायांनी अशा चुका केलेल्या नाहीत; कारण त्यांनी आपल्या मर्यादा मान्य करून मूळ संस्कृत ग्रंथांच्या वाटेला न जाता भाषांतरंच उद्धृत केली आहेत.) दुसरं उदाहरण : साळुंखे करतात तसा दुटप्पीपणाचा आरोप शंकराचार्यांवर आठवलेही करतात. या संदर्भातला आठवल्यांचा शेरा असा: 'बुद्धिवादाचा मोठा आव आणणारे शंकराचार्य "पाणी उष्ण आहे असें हजारों श्रुतींनीं सांगितलें तरी आम्ही मानणार नाहीं" अशी गर्जना करतील, पण श्रुतिप्रामाण्याचा जयघोष चालूंच ठेवतील.' (*चाइत* ४४) आठवल्यांनी उद्धृत केलं आहे तसं शंकराचार्यांचं वचन माझ्या वाचनात नाही; आणि आठवल्यांनी त्याचा ग्रंथातला पत्ताही दिलेला नाही. तथापि साळुंखे उद्धृत करतात तेच वचन आठवल्यांना अभिप्रेत असावं. प्रवृत्ती आणि निवृत्ती या संज्ञांचे भोगमार्ग आणि वैराग्यमार्ग एवढेच अर्थ आठवले जाणतात. त्यामुळं जेव्हा एखादा जैन ग्रंथकार चार्वाकमत म्हणून '*प्रवृत्तिनिवृत्तिसाध्या प्रीतिः पुरुषार्थः*', – म्हणजे, (अनुकूल विषयाचा) स्वीकार आणि (प्रतिकूल विषयाचा) त्याग यांनी मिळणारं सुख म्हणजेच पुरुषार्थ होय, – तेव्हा ते घोटाळ्यात पडतात; आणि चार्वाकाचा उपदेश म्हणून सांगतात की 'कधीं कधीं कांही काळ निवृत्तिमार्गहि आचरावा लागेल. परिस्थिति-प्रसंगानुरूप, पुढच्या सुखावर लक्ष ठेवून तात्कालिक सुखांचा त्यागहि करावा लागेल.' (*उक्त* ८७) या सगळ्या प्रतिपादनाचा सुसंगत अर्थ लावणं अवघड आहे! तरीही आठवल्यांच्या मतानं चार्वाक जीवनमार्गदर्शक आहे. (*उक्त* ८९) साळुंख्यांचा चार्वाक अशी कोलांटी मारत

नाही. मागं एका महाराष्ट्रीय विदुषीनं 'नियोग' या संस्कृत शब्दाचा धर्मशास्त्रात स्त्रीपुरुषसंबंधात केला जातो तेवढाच अर्थ गृहीत करून काही समाजशास्त्रीय संशोधन केलं होतं. तेही वरील संशोधनाच्याच वर्गात बसावं. *तत्त्वोपप्लवसिंह* हा जयराशिभट्टाचा ग्रंथ आठवले चार्वाकमताचा समजतात; तो तसा नसल्याचं त्यांच्या ग्रंथाच्या प्रस्तावकांनीच दृष्टीला आणून दिलं आहे. (*चाइत*, प्रस्तावना १६)

प्रश्न असा पडतो की हे सर्व कशासाठी? साळुंख्यांच्या सर्व प्रतिपादनाचं सूत्र असं आहे की भारतात 'वैदिक' म्हणवणारा – आर्य-ब्राह्मणांच्या वर्चस्वाखालचा – समाज वाहेरून आला असून त्यानं मूळच्या अवैदिक – अनार्य – समाजावर शतकानुशतकं घोर अन्याय केले आहेत. या अनार्य समाजाचीही विचाराची आणि संस्कृतीची एक श्रेष्ठ परंपरा असून तिचं मूळ सिंधुसंस्कृतीपर्यंत मागं नेता येतं. ती संस्कृती आर्यांनी नष्ट केली. असुरसंस्कृती, सांख्य, योग, बौद्ध, जैन, आयुर्वेद, चार्वाक हे सर्व एकाच परंपरेचे असून निरीश्वरवाद, जडवाद हे या सर्वांचं समान सूत्र आहे. आजचा शूद्र म्हटला जाणारा बहुजनसमाज हा या परंपरेचा वारसदार आहे. तो इहवादी आहे. वैदिक तत्त्वज्ञान आणि धर्म परलोकवादी आहेत; ऐहिकाचा तिरस्कार करणारे आहेत. चार्वाकाची पुनःप्रस्थापना झाल्यानं या भूमीतल्या मूळ परंपरेचं पुनरुत्थान होईल. थोडक्यात, साळुंख्यांच्या मतानं हा वांशिक संघर्ष आहे.

साळुंख्यांचं हे सर्व प्रतिपादन ललित वाङ्मय, मिथ्यकथा, निराधार अंदाज, संभवात्मक आणि म्हणून विवाद्य किंवा कालवाह्य झालेल्या उपपत्ती, असंबद्ध पुराव्यावरून काढलेले निष्कर्ष, असमग्र उद्धृत केलेली इतरांची मतं यांच्या वर आधारलेलं आहे. हे सर्व निष्पक्ष संशोधनाच्या तत्त्वांना सोडून असून जातिभेदमूलक पूर्व ग्रहांवर आधारलेलं आणि भेदभावनांना पोषक आहे. आज वैदिक कर्मकांड प्रायः संपलं आहे; आणि जे शिल्लक असेल ते ऐच्छिक पातळीवर आहे. मनुस्मृती आणि तत्सदृश वाङ्मय हा आता इतिहासाचा भाग झाला आहे. आता या देशाची लोकमतावर आधारलेली, चार सुसंस्कृत देशांच्या घटना समोर ठेवून केलेली एक घटना अस्तित्वात आली असून ती कायद्यानं सर्वांवर बंधनकारक आहे. अशा परिस्थितीत साळुंख्यांचं प्रतिपादन इतिहासजमा झालेल्या भेदांचं पुनरुज्जीवन करणारं ठरतं. हे खऱ्या संशोधकाला तर सोडाच, सामाजिक कार्यकर्त्यालाही भूषणावह आणि हितावह नाही. द्वेषावर आधारलेल्या विचारप्रणालीची परिणती काय होते हे याच शतकातल्या हिटलरच्या आणि पाकिस्तानजनक पुढाऱ्यांच्या तशा स्वरूपाच्या राजकारणावरून कळून येतं.

साळुंख्यांनी आपल्या प्रतिपादनाला आधार म्हणून निर्देशिलेली मतं प्रायः संभवात्मक उपपत्ती या स्वरूपाची आहेत. अशा उपपत्तींच्या काही मर्यादा मागं दाखवल्या आहेत. अशा उपपत्तींवरून ठोस निष्कर्ष काढणं प्रत्ययकारक होत नाही; कारण 'संभव आहे' या विधानात 'संभव नाही' हाही पर्याय गर्भित असतो. जो ठोस निष्कर्ष काढील तो चकण्याचा संभव असतो, – गुणरत्नाच्या चार्वाकानं हाताच्या तीन बोटांचे ठसे मातीत ओळीनं उमटवले, ते पाहून ती लांडग्याची पावलं समजून लोक जसे चकले त्याप्रमाणं. (*चाइत* ५१-५२) सांख्यिकी (स्टॅटिस्टिक्स) क्षेत्रातलं संशोधन जसं स्थूल प्रवृत्तींची दिशा दाखवतं, तशा या उपपत्ती असतात. अशा 'शुष्क' तर्कावर आधारलेल्या उपपत्ती ही विद्याक्षेत्राला पाश्चात्त्यांची देणगी आहे. ती आपल्या मर्यादेत काम करीत राहिली तर आक्षेप घेण्याचं कारण नाही. ही मर्यादा ओलांडून कुणी पाश्चात्त्य पंडित काही सांगू लागले तर ते मान्य करण्याचं कारण नाही. पाश्चात्त्य परंपरेत तत्त्वज्ञान (philosophy) या संकल्पनेत आत्मानात्मविचाराच्या (metaphysics) जोडीनं नीतिविचारही (ethics) येतो, म्हणून दोहोंचा एकत्रित विचार केला पाहिजे, चार्वाक तसा करतो, वैदिक आचारधर्म वेडावाकडा असल्याचं दाखवून तो वैदिक तत्त्वज्ञान त्याज्य ठरवतो, – हा शास्त्रीय युक्तिवाद नव्हे. व्याकरणाच्या पुस्तकात पुष्कळदा सोयीसाठी छंद, अलंकार यांचंही विवेचन येतं, म्हणून हे सगळे विषय एकाच शास्त्रातले, – असं म्हणण्यासारखं हे आहे. पाश्चात्त्यांची प्रथा चुकीची आहे असं दाखवता येईल. एका शास्त्राचा दुसऱ्या शास्त्राहून भेद त्यांच्या संदर्भसूत्रांवरून ठरतो, नुसत्या परंपरेवरून नव्हे. या विषयाची सविस्तर चर्चा मी अन्यत्र केली आहे. (*मराठी व्याकरण : वाद आणि प्रवाद*, १९८७, पृ. ७७)

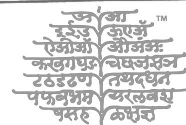
साळुंखे समजतात त्याप्रमाणं भारतातले वैदिक परंपरेतले लोक वाहेरून आले असं मानलं तरी या घटनेचा आजच्या परिस्थितीत संबंध (relevance) काय? 'इतिहासाचं ज्ञान' एवढाच असेल तर ते प्रयोजन आधीच सिद्ध झालं आहे. हे लोक या भूमीत आता स्थिर झाले असून त्यांनी या भूमीच्या भौतिक आणि बौद्धिक उत्कर्षाला मोठा हातभार लावला आहे. इतिहासानं वास्तव फिरत नाही. जगातल्या प्रायः सर्वच देशांतं

समाज असे कुठून कुठून तरी येऊन त्यांत स्थायिक झाले आहेत. त्यांत प्रथम कोण आले, नंतर कोण आले, या मुद्द्यावर वाद उकरून काढून काहीही लाभ नाही. या पृथ्वीवरचे सर्वच मानव/प्राणी पर ग्रहावरून आले असावे असा काही शास्त्रज्ञांचा कयास आहे. आजही काही प्रमाणात एका देशातले लोक दुसऱ्या देशात जाऊन स्थायिक होतात; आणि त्यापैकी काही-मूलगामी कार्य करून जगात नावही मिळवतात. यामुळं त्यांचं नुकसान होत नाही; मूळ देशालाच काळजी करायला लावणारा हा विषय आहे. बुद्धिमान् माणसासाठी सर्व देशांची दारं उघडी असतात. त्यांच्या बुद्धीचा मूळ देशाला लाभ कसा होईल याचे मार्ग शोधून काढण्यात आजचे विचारवंत मग्न आहेत. त्या दृष्टीनं आज खरी गरज सामंजस्याची भावना दृढ करण्याचे उपाय शोधण्याची आहे; भेदभावना नव्हे.

साळुंख्यांना माहीत नसेल असं म्हणणं धाष्ट्र्याचं होईल; पण चार्वाक म्हणवणारे लोक सुमेरियातून आले असं दासगुप्ता समजतात. (Lok ५४) याचा पुरावा काय? तर उपनिषदांतल्या एका उल्लेखावरून मृताच्या संस्कारांची, असुरांची म्हणून जी पद्धत कळते तशी पद्धत सुमेरियात होती अशी नोंद सापडते. हा पुरावा निर्णायक नाही; आणि चट्टोपाध्यायही हा निष्कर्ष मान्य करीत नाहीत. (कारण त्यांना जडवादाची मुळं प्राचीन भारतात होती असं सिद्ध करायचं आहे. मग चार्वाक सुमेरियातून येऊन कसा चालेल?) साळुंख्यांनाही तो गैरसोयीचा आहे; कारण चार्वाक मूळचा या भूमीतला, आर्य वाहेरून आले, असं त्यांचं गृहीत आहे. तथापि दासगुप्तांचा निष्कर्ष मान्य केला तर या देशातले मूळचे कोण, उपरे कोण या चर्चेतली सारी हवाच निघून जाते. आणि साळुंखे ज्या प्रकारच्या पुराव्यांवरून ज्या प्रकारचे निष्कर्ष काढतात ते पाहता दासगुप्तांचा पुरावा आणि निष्कर्ष हे त्याज्य का? दासगुप्तांचं मत न स्वीकारणाऱ्या विद्वानांनी याचं समर्पक कारण दिल्याचं पाहण्यात नाही.

सारांश, एकाद्या सेनापतीनं आपल्या सैनिकांचं मनोधैर्य उंचावण्यासाठी किंवा टिकवण्यासाठी आवेशपूर्ण भाषण करावं (असं एक भाषण कॉलेजमध्ये मिल्टन शिकताना वाचल्याचं आठवतं.) तसं हे साळुंख्यांचं चार्वाकावरचं लेखन आहे; आणि ते तसं असल्याचे पुरावे त्यांच्या लेखनात जागोजाग मिळतात हे मागं निदर्शनाला आणलं आहे. असं लेखन वेगळ्या निकषांवर जोखावं लागेल; शुद्ध संशोधनाच्या निकषांवर नाही. चार्वाक या विषयावर बऱ्याच वर्षांनी इतकं सविस्तर चिंतन करण्याची आणि आपल्याच विचारांना स्पष्टता देण्याची संधी मिळाली ती केवळ साळुंख्यांच्या या विषयावरच्या अभिनिवेशपूर्ण लेखनामुळं. यासाठी मी त्यांचा आभारी आहे. व्यक्तिशः त्यांच्याशी माझा हेवा दावा काही नाही. माझ्या या लेखानं त्यांची मतं वदलतील असंही मी समजत नाही. पण संशोधनाची पथ्यापथ्यं काय असतात याचा या लेखावरून तरुण संशोधकांना उमज पडला तरीही माझे श्रम कारणी लागतील.







मृत्यूचिये द्वारी। उभा क्षणभरी।।

ब्रूस ग्रेसन – अ.ना. ठाकूर

[प्रास्ताविक

जन्म आणि मृत्यू ही अतूट जोडी आहे. म्हणजे जेथे जन्म तेथे मृत्यू हा ठरलेलाच असतो. जन्माविषयी माहिती प्रत्यक्ष वा अप्रत्यक्ष रीतीने मिळू शकते. म्हणून जन्माविषयी तेवढे कुतूहल नसते. मात्र मृत्यूविषयीचे कुतूहल टिकून राहिलेले आहे. कारण मृत्यू म्हणजे नेमके काय? याचेही सर्वमान्य उत्तर अद्यापि देता आलेले नाही. मृत्यू व मृत्यूनंतरचे अस्तित्व हे कोडेच राहिले आहे.

जीववैज्ञानिक, वैद्यकशास्त्रज्ञ, कायदेतज्ज्ञ, समाजशास्त्रज्ञ, मानसशास्त्रज्ञ, धर्मशास्त्रज्ञ वगैरे मंडळी मृत्यूचा विचार निरनिराळ्या दृष्टींतून करतात. त्यामुळे सर्वांना मान्य होणारी मृत्यूची व्याख्या देणे हेच अवघड काम आहे. यामुळेच मृत्यूच्या विविध व्याख्या केलेल्या आढळतात. उदाहरणार्थ, सजीवतेचा अभाव; जीवातील वा जैव प्रणालीतील रेणूंच्या नवनिर्मितीची क्षमता हमखास संपणार आहे अशी अवस्था; सर्व अंतर्गत क्रियांचे एकात्मीकरण करण्याची शरीराची क्षमता नष्ट होणे; सर्व जैव क्रियांमध्ये (विशेषतः हृदय, श्वसन व मेंदू यांचे कार्य कायमचे थांबले आहे हे दर्शविणाऱ्या क्रियांमध्ये) घडलेला अपरिवर्तनीय खंड; जीवनाचा अंत, देह व प्राण यांचा वियोग वगैरे.

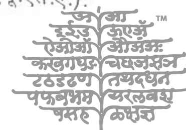
मृत्यूनंतर काय होते? या प्रश्नाचेही निश्चित उत्तर आपल्यापाशी नाही. स्थलकालपरत्वे, तसेच सांस्कृतिक व धार्मिक संदर्भांनुसार या प्रश्नाची उत्तरे वेगवेगळी असणे स्वाभाविकच आहे. मृत्यूनंतरच्या स्थितीचे विवेचन धार्मिक श्रद्धेतून करतात व त्याला मरणोत्तर-स्थिति विज्ञान (एस्कॉटॉलॉजी) असे म्हणतात. मरणाचा अनुभव घेता येतो का? हाही असाच सनातन प्रश्न आहे. या प्रश्नांची उत्तरे शोधण्यामागे केवळ उत्सुकता हाच एकमेव घटक आहे का? अर्थातच नाही. या प्रश्नांविषयीचा अभ्यास करण्यामागे मानवी जीवन समृद्ध व सुखी करण्याचाही हेतू दडलेला आहे.

मृत्यू अटळ आहे, याची प्रत्येकालाच कल्पना असते. मृत्यूमुळे इहलोकातील अस्तित्व संपुष्टात येते. त्यामुळेच मृत्यूचे भय सार्वत्रिक आहे. आयुष्याच्या एका टप्प्यावर पुष्कळदा या भयाने व्यक्तीचे सर्व जीवनच व्यापलेले असते. या भयाचे माणसाच्या वागण्यावर खोलवर व दीर्घकाळ टिकणारे परिणाम होत असतात. सिग्मंड फ्रॉइड यांनी जगण्याच्या वासनेवरोवरच मृत्यूची वासना हीही मूलभूत प्रेरणा मानली आहे.

वरील प्रश्नांची उत्तरे शोधण्याच्या वैज्ञानिक प्रयत्नांना अगदी अलीकडेच सुरुवात झाली आहे. याचा एक भाग म्हणून मृत्यूच्या दारात असणाऱ्या माणसांच्या अनुभवांचे अध्ययन करण्यात येत आहे. अशा अनुभवांमागे त्या व्यक्तीचे धार्मिक, सांस्कृतिक व सभोवतालच्या परिस्थितीचे संदर्भ असू शकतात; तशाच तिच्या श्रद्धाही असण्याची शक्यता असते. हे अनुभव हे त्या व्यक्तीचे कल्पनेचे खेळ असू शकतात, अथवा निराधार भ्रमही असू शकतात. तिने घेतलेल्या औपधांचे हे आनुपंगिक परिणामही असू शकतात. अशा प्रकारच्या सर्व शक्यता लक्षात घेऊनच मृत्युसमीप अनुभवांचे अध्ययन-संशोधन करण्यात येत आहे व यातून एक नवीन ज्ञानशाखा पुढे येत आहे. हा अभ्यास कशासाठी करायचा याचाही विचार प्रथम केला आहे. थोडक्यात, मरणाच्या अभ्यासातून जगण्याचे शिक्षण घेता यावे, हा हेतू बाळगून असे संशोधन होते आहे.

*मेडिकल अँड हेल्थ ॲन्युअल १९९२** या ग्रंथात ब्रूस ग्रेसन, एम.डी., यांचा 'एनकाऊंटर्स वुइथ डेथ' हा लेख प्रसिद्ध झाला आहे. *एन्सायक्लोपीडिया ब्रिटानिका* हा जगविख्यात कोश प्रसिद्ध करणाऱ्या संस्थेचे हे प्रकाशन व त्या प्रकाशनामध्ये समाविष्ट हा लेख – या दोन्ही गोष्टी लक्षात घेता, 'मृत्यूशी गाठभेट' हा विषय आज गंभीर दखल घेण्याजोगता मानला जातो ही गोष्ट स्पष्ट होते. संशोधनाच्या आघाडीवरील नवनव्या विपयांतील संशोधनास प्रसिद्धी देणाऱ्या *डिस्कव्हर* या प्रतिष्ठित नियतकालिकाच्या जून १९९६ च्या अंकातही मृत्यूशी गाठभेट

* संपादक : एलन वर्नस्टाइन; प्रकाशक : एनसायक्लोपीडिया ब्रिटानिका इन्कॉर्पोरेटेड, शिकागो (यू.एस.ए.).





अनुक्रमणिका

या विषयावर लेख प्रसिद्ध झाला आहे. प्रस्तुत लेख या ब्रिटानिका *मेडिकल अँड हेल्थ ॲन्युअल १९९२* मधील ग्रेसन यांच्या लेखाचा भावानुवाद आहे.

अ.ना. ठाकूर]

'मी माझ्या देहातून बाहेर पडून वर उचलला गेलो.'

'एका बोगद्यातून झपाट्याने मी तेजोमय अस्तित्वात गेलो; तेथे मला निखळ प्रेमाचा अनुभव आला.'

'मला मृत आप्तांचे दर्शन झाले.'

'जेथे केवळ आस्था व अनुकंपा हीच मूल्ये आहेत, अशा दीप्तिमान जगात मी पाऊल टाकले.'

'मी परत इहलोकी आलो व इतरांना माझी कहाणी सांगण्याचा प्रयत्न केला; पण तिच्यावर कोणीच विश्वास ठेवला नाही.'

वेगवेगळ्या व्यक्तींच्या अशा तऱ्हेच्या विधानांकडे किंवा उल्लेखांकडे निराधार भ्रम म्हणूनच आजवर पाहिले जात आले, असे म्हणून ब्रूस ग्रेसन लिहितात की, "वैद्यकीय उपचार करणाऱ्या व्यावसायिकांना अलीकडे मात्र बऱ्यापैकी मोठ्या संख्येने त्यांच्या रोग्यांकडून या प्रकारचे वृत्तान्त ऐकायला लागतात." संख्येत वाढ होण्याचे स्पष्टीकरण देताना ते म्हणतात की, वैद्यकीय उपचारांशी निगडित विज्ञान-तंत्रविज्ञान यामधील प्रगतीमुळे पूर्वी ज्या रोग्यांचा हमखास मृत्यूच झाला असता असे पुष्कळ रोगी मृत्यूच्या उंबरठ्याशी बराच काळ घालविल्या-नंतर परत ठीक होतात. यापैकी अनेकजण 'आपुले मरण पाहिले म्यां डोळां' हा स्वतःचा अनुभव डॉक्टरांजवळ सांगतात. त्यांचे कथन प्रामाणिक व अस्सल असते; त्या वृत्तान्तांमध्ये सुसंगती असते, हा अनुभव येत राहिल्याकारणाने या वृत्तान्तांची गंभीरपणे दखल घेऊन त्यांचे रहस्य उकलण्याची गरज संशोधकांना पटली आहे.

या अनुभवांसाठी इंग्रजीमध्ये 'निअर-डेथ एक्स्पीरिअन्सेस' हा शब्दप्रयोग रूढ झाला आहे. मृत्यूला शिवून परत आलेले हे रोगी असल्याने, 'मृत्यूचा अनुभव' असे म्हणणे कानाला चमत्कारिक वाटते; म्हणून 'निअर-डेथ' – 'जवळपास मरणच' – असे म्हणावे लागते. 'मृत्युसमीप अनुभव' असा शब्दप्रयोग प्रस्तुत लेखात वापरला आहे.

ग्रेसन पुढे लिहितात, "तथापि मृत्युसमीप अनुभव ही काही नव्याने सापडलेली घटना नाही. ज्यांना मृत्युसमीप अनुभव म्हटले जाते असे अनुभव सर्व संस्कृतींमध्ये नोंदले गेलेले आढळतात. प्लेटोचे *रिपब्लिक* हे पुस्तक इ.स.पू. ४ थ्या शतकातले आहे. त्यात एका सैनिकाची गोष्ट आहे. हा सैनिक युद्धात मारला गेला होता पण जाळण्यासाठी त्याचा देह चितेवर ठेवल्यावर तो जिवंत झाला आणि नंतर त्याने देहातून बाहेर पडलेल्या आपल्या आत्म्याच्या भटकंतीचे विस्ताराने वर्णन केले, अशी ती गोष्ट आहे. व्हेनरेबल बीड या धर्मगुरूंनी ८व्या शतकात *इक्लीझिॲस्टिकल हिस्ट्री ऑफ द इंग्लिश पीपल* हे पुस्तक लिहिले. यात त्यांनी ड्रायथेल्मची गोष्ट दिली आहे. तो आजारी पडून मेला पण परत जिवंत झाला व मग त्याने परलोकातील आपल्या प्रवासाचे वर्णन केले. भारत, ईजिप्त, तिबेट, चीन, जपान, मेलानेशिया, अमेरिका अशा विखुरलेल्या प्रदेशांतील समाजांमध्ये झालेले लेखन व तेथील लोककथा यांमध्ये मृत्युसमीप अनुभव नोंदलेले आढळतात. या अनुभवांचे लावण्यात येणारे अर्थ सांस्कृतिक श्रद्धा, रीतिरिवाज व आशाआकांक्षांनुसार बदलत असलेले दिसतात. मात्र तरीही इतक्या शतकांच्या कालावधीमध्ये व सर्व जगभर मृत्युसमीप अनुभवांच्या वृत्तान्तांमध्ये अल्पसाच बदल झालेला दिसतो."

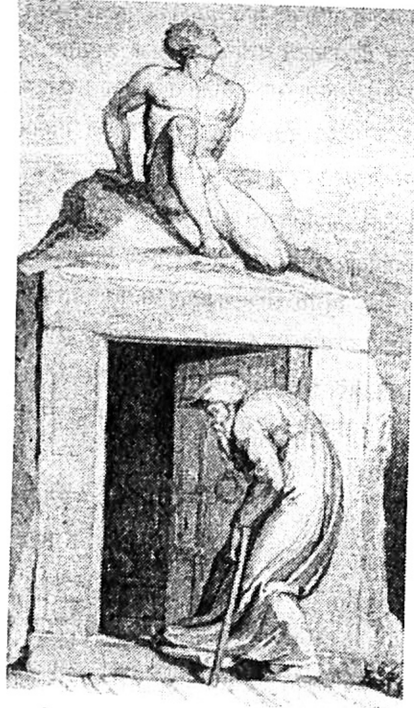
मृत्युसमीप अनुभवाचे स्वरूप

मृत्युसमीप अनुभव म्हणजे काय? निरनिराळे संशोधक या अनुभवांच्या भिन्नभिन्न वैशिष्ट्यांवर भर देतात. असे असले तरी, हा एक सखोल असा व्यक्तिविशिष्ट, आत्मनिष्ठ (सब्जेक्टिव्ह) अनुभव असतो, मृत्यूच्या उंबरठ्यावर असताना अनेकांना हा अनुभव येतो, आणि या अनुभवामध्ये काही गूढ व पारलौकिक असे घटक आढळतात याविषयी सर्वसाधारण मान्यता आहे. पूर्वी मृत्युसमीप अनुभव ही विरळाच आढळात येणारी गोष्ट आहे असे मानले जाई.परंतु आता मृत्यूच्या जवळ गेलेल्या लोकांपैकी सुमारे १/३ लोकांना असे अनुभव येतात, असे दिसून आले आहे.*लाइफ आफ्टर लाइफ* (१९७५) या पुस्तकाचे लेखक रेमंड मूडी यांनी 'निअर-डेथ एक्स्पिरिअन्स' ही संज्ञा प्रथम वापरात आणली. मृत्यूच्या दारात असताना येणाऱ्या शब्दातीत किंवा अनिर्वचनीय अनुभवाचा उल्लेख करताना त्यांनी ही संज्ञा वापरली. या अनुभवात पुढील गोष्टींचा अंतर्भाव असू शकतो : आपण मृत्यू पावल्याबद्दल लोक

बोलत असल्याचे ऐकणे; अपार शांती अनुभवणे; अलौकिक नाद ऐकू येणे; अंधाऱ्या बोगद्यातून जात असल्याची संवेदना होणे; शरीरातून बाहेर पडले आहोत असे अनुभवणे; पवित्र दिव्य व्यक्तींचे दर्शन होणे; तेजोमय अस्तित्व प्रतीत होणे; जगलेल्या संपूर्ण जीवनाचे विहंगमावलोकन एका दृश्याच्या रूपात होणे; माघारी फिरता येत नाही असा उंबरठा पार केल्याची भावना होणे; देहात पुन्हा प्रवेश केल्याची जाणीव होणे; हे अनुभव इतरांना सांगण्याच्या धडपडीतून नैराश्य येणे; आपली जीवनमूल्ये व वृत्ती मोठ्या प्रमाणात बदलल्याचे जाणवणे; मृत्यूच्या भीतीवर मात करणे; देहातून बाहेर असताना मिळालेल्या या माहितीचा स्वतंत्रपणे नंतर पडताळा घेणे. मृत्युसमीप अनुभव आलेले लोक हे पुष्कळदा आपण शांती, आनंद, परमसुख (दुःखाचा अभाव) यांनी भारावून गेल्याचे सांगतात. कोणत्याही दोन व्यक्तींचे मृत्युसमीप अनुभव अगदी तंतोतंत एकसारखे नसतात आणि अगदी थोड्याच मृत्युसमीप अनुभवांत या सर्व गोष्टी असतात यांवर मूडींनी जोर दिला आहे.

मृत्युसमीप अनुभवाच्या या विभिन्न घटकांचे चार वर्ग पाडता येतात. बहुतेक मृत्युसमीप अनुभवांवर यांपैकी एका वा अनेक घटकांचा प्रभाव असल्याचे दिसून आले आहे.

बौद्धिक आकलनात्मक घटक : काळाची जाणीव नष्ट होणे, विचारांचे वळण बदलणे, विचारांची गती वाढणे, संपूर्ण आयुष्य एक समग्र दृश्य म्हणून दिसणे, आणि साक्षात्कार घडल्याचा वा नवी उमज पडल्याचा प्रत्यय येणे यांसारख्या घटकांचा या वर्गात समावेश होतो. या प्रकारांतील मृत्युसमीप अनुभवाचे ऐतिहासिक उदाहरण म्हणून ब्रिटिश रिअर ॲडमिरल सर फ्रॅन्सिस बोफोर्ट यांचे देता येईल. १० जून १७९१ रोजी बोफोर्ट पोर्ट्समाउथ बंदरात बोटीतून पाण्यात पडले. पडल्याचे ध्यानात यावे व सुटका करावी म्हणून त्यांनी केलेला आरडाओरडा व धडपड निष्फळ ठरली. उलट पोटात पुष्कळ पाणी गेले व बोफोर्ट पार दमून गेले. त्यांनी लिहिले, "मी पाण्याखाली गेलो – वाचण्याच्या सर्व आशा संपल्याने धडपड थांबली.... बुडत असल्याची जाणीव मला झाली... सर्व धडपड थांबली त्या क्षणापासून – पूर्णपणे गुदमरून गेल्याचा हा तत्काळ झालेला परिणाम असावा – आधीच्या बेचैन, अस्वस्थ, क्षुब्ध संवेदनांची जागा कमालीच्या परिपूर्ण शांतीने घेतली. निरुपाय झाल्याची भावना नक्कीच नव्हती. बुडतो आहोत याबद्दल खंत, वा वाचविले जाण्याची शक्याशक्यता यांपैकी काहीच मनात नव्हते. मला शारीरिक क्लेशही होत नव्हते. एक निर्विकार अवस्था मी गाठली होती. त्या क्षणी संवेदना असलीच तर सुखद होती... इंद्रिय संवेदना बधिर झाल्या असल्या तरी, मी जागृत होतो. मन-बुद्धीला उलट अधिक स्फुरण प्राप्त झाले होते. इतके की त्याचे मोजमाप करणे शक्य नाही. एकानंतर एक उमटणाऱ्या विचारलहरींची मालिका केवळ अवर्णनीय होती. जो कोणी स्वतः या अवस्थेमधून गेलेला नाही अशा कोणालाही विचारांच्या या उभारीची कल्पनाच करता येणार नाही. अजूनही त्या विचारप्रवाहाचा मी मागोवा घेऊ शकतो.... मी गतायुष्यात उलट जाताना भूतकालातील प्रत्येक घटना उलट्या क्रमाने माझ्या स्मृतिपटलावर क्षणार्धात उमटविली जात राहिली; घटनेची केवळ रूपरेषाच नव्हे, तर सर्व बारीकसारीक तपशिलांसह त्या घटनेचे चित्र मला दिसत होते. थोडक्यात, माझ्या संपूर्ण अस्तित्वाचा पट एखाद्या विशाल चित्रासारखा माझ्या नजरेसमोर उलगडला... ज्या क्षुल्लक घटना दीर्घकाळापूर्वी मी पार विसरून गेलो होतो त्यांपैकी पुष्कळ घटना माझ्या मनश्चक्षूंसमोर प्रकट झाल्या. त्या घटना नुकत्याच घडल्या आहेत अशा रीतीने त्या दिसल्या... या सर्व गोष्टी किती अल्प काळात नजरेपुढून गेल्या ते मी अचूकपणे सांगू शकत नाही."



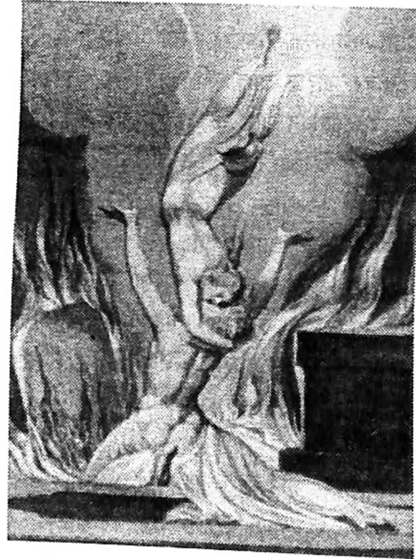
डेथ्स डोअर (मृत्यूचे द्वार) – विल्यम ब्लेक

अनुक्रमणिका

अशा रीतीने आयुष्याचा संपूर्ण पट डोळ्यांपुढे दृश्यमान होणे हा सर्वाधिक सांगितला जाणारा अनुभव आहे. यात महत्त्वाच्या घटना जिवंत होतात व त्या एकाच वेळी अनुभवाला येतात. आवडत्या मृत व्यक्तीही भेटतात.

मृत्युसमीप अनुभवांच्या वर्णनांत, पुष्कळदा, आपण देहावाहेर पडल्याची खात्रीशीर अनुभूती ही घटना असते. त्यामुळे मृत्यूच्या वेळी माणसाचा आत्मा देह सोडून जातो आहे, असे चित्र पुष्कळ चित्रकारांनी रेखाटले आहे. मारी एव्हान्स पिक्चर लायब्ररीमध्ये असे एक चित्र आहे. त्यात शस्त्रक्रियेच्या वेळी देहातून बाहेर पडल्याचा अमीट अनुभव घेतलेला एक डच रुग्ण दाखविला आहे व त्याचा अनुभव त्याच्याच शब्दांत पुढीलप्रमाणे दिला आहे : "मी मला स्वतःलाच पाहिले – माझा देह तेथे पडलेला मी पाहिला – शस्त्रक्रियेच्या टेबलाची रेखीव आकृती मला दिसली. मी स्वतः हवेत वर तरंगत मुक्तपणे घिरट्या घालत होतो व खाली पाहत होतो. माझा देह शस्त्रक्रियेच्या टेबलावर पडलेला होता. त्या देहाच्या उजव्या बाजूला शस्त्रक्रियेने झालेली जखम मला दिसली. हातात हत्यारे घेतलेला सर्जन मी पाहिला. त्याचे अधिक तपशीलवार वर्णन मी करू शकत नाही. हे सर्व मला अगदी स्पष्टपणे निरखता आले... हा अनुभव मी कदापि विसरणार नाही."

भावनात्मक घटक : यात मुख्यतः भावावस्था प्रकट करणाऱ्या गोष्टी येतात. उदाहरणार्थ, परमशांतीची भावना, वेदनाशून्यता, समाधान, आनंद व विश्वाशी एकरूप असल्याची जाणीव आणि प्रेमरूप तेजोमय अशा ईश्वराची भेट झाल्याची अनुभूती. या लक्षणांचा प्रभाव असलेले उदाहरण म्हणून आल्वेर्ट फोन सेंट गालेन हाइम या स्वीस भूवैज्ञानिकांचा अनुभव देतात. हे भूवैज्ञानिक आल्प्स पर्वतावर चढत असताना त्यांच्या पायाखालचा आधार निखळला व त्यांना पुढील अनुभव आला : "कोसळायला सुरुवात झाल्याक्षणी माझ्या ध्यानात आले की, कड्याला आपटत, मार खात आपण खाली फेकले जाणार. निरुंद घळीच्या भिंतींवर आपटण्याची मी तयारीच ठेवली होती. जसा मी आपटलो तशी बोटे वर्फाच्या थरात अडकवून मी माझे कोसळणे रोखू पाहिले. त्यात यश आले नाही. माझी बोटे रक्तबंबाळ झाली; पण मला कोठलीच वेदना जाणवली नाही. प्रत्येक कोपऱ्यावर माझे डोके व पाठ टक्करताना होणारा आवाज मी स्पष्टपणे ऐकला.. प्रत्येक गोष्टीचे रूप स्वर्गीय प्रकाशाने पालटले होते. चिंता, शोक, वेदना यांचा मागमूस नव्हता. प्रत्येक गोष्ट सुंदर होती. माझ्या मनात शत्रुत्व वा संघर्ष या भावना नव्हत्या. त्यांचे रूपांतर प्रेमात झाले होते. उदात्त विचारांचा सुरेख मेळ मनात उत्पन्न झाला आणि उदात्त संगीताच्या श्रवणाने घडते तशी परमशांती माझ्या आत्म्याला स्पर्शून गेली. वेदनारहित अवस्थेत शांतीमधून मी अलगत विहार करीत होतो. आता मी कोणत्याही अडथळ्याला न टक्करता सरळ खाली पडतो आहे व खालचे हिमक्षेत्र जणू काही वाट पाहत थांबले आहे, असे तेव्हा मला स्पष्टपणे दिसले.... आपण स्वतःला पडताना पाहण्यापेक्षा दुसरी व्यक्ती पडताना पाहणे अधिक क्लेशदायक असते. म्हणून त्या क्षणी असणाऱ्या भावना व नंतर होणारी त्याची आठवण या दोन्ही गोष्टी अधिक क्लेशदायक असतात, हे नक्की!.... इतर व्यक्ती पडताना मी अनेकदा पाहिले आहे व त्या आठवणी कायम दारुणच राहिल्या आहेत.... उलट, माझ्या बाबतीत ही दुर्दैवी घटना आठवणीत आनंददायक रूपातच टिकून राहिली आहे. वेदना व मानसिक पीडा यांचा मागमूस नसलेली व मी जशी प्रत्यक्षात अनुभवली अगदी तशीच ती टिकून राहिली आहे."



रियुनियन ऑफ द सोल अँड द बॉडी (आत्मा व शरीर यांचे पुनर्मीलन) – विल्यम ब्लेक यांच्या चित्रावरहुकूम कोरलेले.

(या लेखात पुनमुर्द्रित केलेली दोन्ही चित्रे *मेडिकल अँड हेल्थ ॲन्युअल* १९९२ मधून प्रकाशकांच्या सौजन्याने प्रकाशित करीत आहोत. – *संपादक*)

आपली ही अनुभूती शब्दबद्ध केल्यावर गिर्यारोहण करीत असताना कड्यांवरून कोसळल्यावरही जिवंत राहिलेल्या इतर गिर्यारोहकांच्या अनुभवांच्या आठवणी संकलित करून हाइमने १८९२ साली छापून प्रसिद्ध केल्या.

एक महिला एका भीषण मोटार-अपघातातून वाचली. ओलसर निसरड्या रस्त्यावर तिच्या गाडीचे ब्रेक नादुरुस्त झाले. त्यामुळे रस्त्यावरच्या अनेक गाड्यांना धडकत जात अखेरीस तिची गाडी हमरस्त्याच्या कडेला जाऊन मोठ्या ट्रकला धडकली. या वेळी मृत्यूच्या दारात असताना तिला आलेला अनुभव दृक् स्वरूपात चितारण्याचा तिने प्रयत्न केला. अपघात झाल्याक्षणी, तिच्या म्हणण्याप्रमाणे, एका अपारदर्शक पडद्यापाशी ती पोचली. तो पार केल्यावर अनंत विश्वाच्या प्रांगणात तिने प्रवेश केला. भोवतालच्या सर्व गोष्टींशी आपण एकरूप झालो होतो, असा अनुभव तिला आला. "पूर्वी मी मृत्यूची जी कल्पना केली होती त्या कल्पनेच्या निःसंशयपणे पलीकडे पोचणारे व वेढणारे तादात्म्य माझ्यातल्या प्रत्येक पेशीला जाणवले. जणूकाही ज्या शक्तीने मला आधी मृत्यूपर्यंत व नंतर त्यापलीकडे नेले होते ती शक्ती मला सतत विस्तार पावत जाणाऱ्या व ज्याला अंत नाही अशा अवकाशात मला नेत राहणार होती." याच क्षणाला तिची मोटार ट्रकवर जोराने आदळली. चमत्कार घडलाय आणि आपण जिवंत आहोत असे तिच्या ध्यानात आले. "वेड्या-वाकड्या, चुरगाळलेल्या सांगाड्यात मी बसले असताना माझे वेगळे अस्तित्व विरघळून जातेय आणि भोवतालच्या सर्व गोष्टींमध्ये मी विलीन पावत आहे असे मी अनुभवले."

पॅरानॉर्मल घटक : मृत्युसमीप अनुभवांच्या वर्णनांमध्ये ऐंद्रिय संवेदना अतितरल वा अतितीव्र बनल्याचे, वा अतींद्रिय बोधना झाल्याचे (एक्स्ट्रॉसेन्सरी पर्सेप्शन) वा बौद्धिक क्रिया न घडताच साक्षात् दर्शन (व्हिजन्स) घडण्याचे वृत्तान्त कथन केले जातात.

ॲबर्डीन विद्यापीठातील शल्यकर्म विभागातील (सर्जरी) प्राध्यापक सर अलेक्झांडर ऑग्स्टन यांच्या मृत्युसमीप अनुभवाचे उदाहरण प्रसिद्ध आहे. बोअर युद्धात त्यांनी लष्करी सर्जन म्हणून भाग घेतला होता. हे युद्ध चालू असताना १९०१ साली त्यांना विषमज्वर (टायफॉइड) झाला व म्हणून त्यांना रुग्णालयात ठेवले होते. तेव्हाचा अनुभव त्यांच्याच शब्दांत असा : "मी कायमच्या गुंगीत गेलो होतो आणि जगण्याची जीवनविषयक आशा उरलेली नव्हती. शरीर आणि मन या दोन वेगळ्या गोष्टी असून काही प्रमाणात त्या अलगही झालेल्या होत्या... दारापाशी निपचित पडलेला एक देह म्हणून मला माझ्या शरीराची जाणीव होती. ते शरीर माझे होते, पण ते म्हणजे मी नव्हतो. चित्तस्वरूपी मी नियमितपणे देहाबाहेर पडत होतो.... बाहेर पडल्यावर सूर्य, चंद्र व तारे नसलेल्या करड्या आकाशाखाली मी शरीरापासून दूर, क्षितिजापाशी फाकलेल्या प्रभेच्या दिशेने सतत प्रवास करीत होतो. एकटाच. पण एकटेपणाची कोणतीही खंत नव्हती... काहीतरी असे घडले की, माझी शुद्ध परत आली, आणि दाराजवळ पडलेला गारठलेला लोळागोळा – म्हणजे माझा देह – हलवला जात आहे याचे मला भान आले. झपाट्याने मला परत माझ्या शरीराकडे परत खेचून आणण्यात आले. मी नाखुषीनेच त्याच्याशी एकरूप झालो. मग तो देह म्हणजे 'मी' बनला, आणि त्या मला मग खाऊपिऊ घालण्यात आले, माझ्याशी संभाषण झाले, माझ्यावर उपचार केले गेले. मला पुन्हा एकटे सोडण्यात आले तेव्हा परत देहाबाहेर पडून मी पूर्वीसारखा भटकंतीला निघालो....

"मृत्यू भोवती घिरट्या घालीत आहे हे मला माहीत होते तरी, आपला अंत होणार याचे भयही वाटले नाही. वा मरणोत्तर सद्गतीचा विचारही मनात आला नाही. अंधार दाटलेल्या आकाशात उदासीन मनाने पण समाधानाने भटकत राहिलो. पडल्याजागी माझे शरीर परत चाळवले अथवा चेतविले जाईपर्यंत ही भटकंती चालू राह्यची. मग मी परत त्या देहाकडे ओढला वा ढकलला जायचो. शरीरात प्रवेश करून देहधारी मी बनण्याविषयी माझा उबग वाढतच जात होता.

"माझ्या या भटकंतीत इमारतीच्या भिंतींतून पलीकडे आपण पाहतोय, म्हणजे त्या भिंती तेथे आहेत आणि तरीही त्या पूर्ण पारदर्शक आहेत हे विलक्षण भान मी अनुभवले. एका गरीब बिचाऱ्या सर्जनचे तेथील अस्तित्व मला माहीत नव्हते (कारण तो रुग्णालयाच्या दुसऱ्या विभागात होता.) पण त्याचा आजार फार वाढल्याचे, वेदनेने तो किंचाळत असल्याचे व अखेरीस मेल्याचे मी पाहिले. त्यांनी त्याच्या शवावर चादर घातल्याचे मी पाहिले. पायात पादत्राणे न घालता, त्यांनी त्याला हळुवारपणे बाहेर नेले. हे काम त्यांनी आवाज न करता चोरटेपणाने केले. तो मेला आहे ही गोष्ट कोणाला समजू नये म्हणून कदाचित ते तसे वागले. नंतर ही सर्व हकीगत मी तेथील परिचारिकांना सांगितली. तेव्हा माझे

अनुक्रमणिका

कथन हे, वास्तवात घडले त्याच्याशी अगदी तंतोतंत जुळते आहे, असेच त्यांनी मला सांगितले."

पर-लौकिक वा गूढ घटक : गूढ किंवा पर-लौकिक अनुभवांचा यात समावेश होतो. उदाहरणार्थ, अपार्थिव प्रदेशातील प्रवास, गूढ व्यक्ती वा शक्तीशी गाठ पडणे, मृत अथवा पवित्र धार्मिक व्यक्तींच्या आत्म्यांच्या भेटी, जेथून पृथ्वीवरील जीवनात परत येता येणार नाही त्या सीमेपर्यंतचा प्रवास वगैरे. या प्रकारच्या अनुभवाचे अभिजात उदाहरण म्हणून ॲनॅलिटिक सायकॉलॉजीचे प्रवर्तक स्विस नागरिक कार्ल युंग यांचा अनुभव देतात. १९४४ साली त्यांना हृदयविकाराचा झटका आला होता. त्यांनी नोंदविलेला अनुभव असा :

"माझ्यापासून अगदी जवळच अवकाशात अशनीसारखी एक प्रचंड शिळा मला दिसली. ती शिळा माझ्या घराएवढी किंवा त्याहून मोठी होती. ती अवकाशात तरंगत होती व मी स्वतःही असाच तरंगत होतो. बंगालच्या उपसागराच्या किनाऱ्यावर मी अशाच प्रकारच्या शिळा पाहिल्या होत्या. पिंगट रंगाच्या ग्रॅनाइटच्या त्या शिळांपैकी काही खोदून व कोरून मंदिरे तयार केली होती. मी पाहिलेली शिळा ही अशाच तऱ्हेची प्रचंड काळी शिळा होती. प्रवेशद्वारातून आत गेल्यावर एक छोटी खोली होती. प्रवेशद्वाराच्या उजवीकडे दगडी चौथऱ्यावर एक काळासावळा हिंदू पद्मासन घालून शांतचित्ताने बसला होता. त्याने पांढरीशुभ्र कफनी घातली होती. मी तेथे येणार असल्याची त्याची अपेक्षा होती व ते मलाही उमगले होते. दोन पावले आत टाकून खोलीत गेले की, डावीकडे मंदिराकडे जाणारे दार होते. दाराभोवती अनेक कोनाडे होते व प्रत्येक कोनाड्यात पणती होती. पणत्यांमधील पेटलेल्या ज्योतींमुळे दाराभोवती तेजस्वी माळ बनलेली दिसत होती.

"खालून यूरोपच्या दिशेने एक प्रतिमा तरंगत वर आली. ते माझे डॉक्टर होते.... ते माझ्या पुढ्यात येऊन उभे राहिले. तेव्हा दोघांमध्ये विचारांची मूक देवाणघेवाण झाली. भूलोकावरचा प्रतिनिधी म्हणून ते संदेश देण्यासाठी माझ्याकडे आले होते. मी पार्थिव जग सोडून जात आहे, याचा निषेध व्यक्त करण्यासाठी त्यांना पाठविण्यात आले होते. मला पार्थिव जग सोडण्याचा कोणताही अधिकार नाही व म्हणून मी परत पृथ्वीवर परतायलाच हवे. हे सांगण्यासाठी ते आले होते. ज्या क्षणी मी ते ऐकले त्याच क्षणी ते दृश्य नष्ट झाले. तो क्षण अतिशय निराशाजनक होता. कारण त्या मंदिरात प्रवेश करायला मला परवानगी मिळणार नव्हती. याचा अर्थ ज्यांच्यापैकी मी एक होतो त्या लोकांत मी मिसळू शकणार नव्हतो... आता माझ्या ऐवजी त्या माझ्या डॉक्टरांना मरावे लागणार आहे हा भयंकर विचारही अकस्मात मनात येऊन गेला... प्रत्यक्षातही, मीच त्या डॉक्टरांचा शेवटचा रुग्ण ठरलो. मला अजूनही ती तारीख नेमकी आठवते – ४ एप्रिल १९४४. आजारी पडल्यापासून त्या दिवशीच मला प्रथम अंथरुणात उठून बसायला परवानगी मिळाली होती. नेमक्या याच तारखेला त्या डॉक्टरांनी अंथरूण धरले व त्यावरून ते परत उठलेच नाहीत. अधून-मधून त्यांना तापाचे झटके येत असत. नंतर लवकरच ते रक्तात जंतू शिरून झालेल्या विषबाधेने (सेप्टिसिमिया) मेले."

अलीकडील अध्ययन-संशोधन

पुढील प्रकारच्या व्यक्तींनी मृत्युसमीप अनुभवांचे कथन केलेले आहे : १) वैद्यकीय दृष्टीने मृत म्हणून घोषित केलेल्या पण नंतर सचेतन झालेल्या व्यक्ती, २) ज्या व्यक्ती नंतर मेल्या परंतु तत्पूर्वी त्यांच्या अंतिम क्षणी ज्यांना आपले असे अनुभव सांगता आले अशा व्यक्ती, आणि ३) आजारपणात अथवा अपघातामध्ये ज्यांना आपण मृत्यूच्या जवळ पोचलो आहोत अशी भीती वाटली त्या व्यक्ती. एखादी व्यक्ती मृत्यूच्या जवळ कोणत्या तऱ्हेने जाते त्या तऱ्हेचा वा मृत्यूच्या किती जवळ ती पोचते या गोष्टीचा मृत्युसमीप अनुभवांवर प्रभाव पडत नाही, असे सुरुवातीच्या संशोधनावरून सूचित झाले होते. तथापि मृत्यूच्या जवळ असतानाच्या शारीर-वैज्ञानिक स्थितीचा मृत्युसमीप अनुभवांवर परिणाम होणे शक्य असल्याचे अलीकडच्या अभ्यासांतून दिसून आले आहे. आजारपणात किंवा जखमी झाल्यावर आपण मृत्यूच्या जवळ होतो असा विश्वास वाटणाऱ्या पण वैद्यकीय दृष्टीने जे मृत्यूच्या उंबरठ्यावर नव्हते अशा ३० रुग्णांचा अभ्यास करण्यात आला. याच्याच जोडीने वैद्यकीय मदत मिळाली नसती तर जे खरोखरच मेले असते अशा २८ रुग्णांच्या मृत्युसमीप अनुभवांचेही संशोधन करण्यात आले. या दोन प्रकारच्या व्यक्तींच्या अनुभवांत तफावत असल्याचे या अध्ययनावरून दिसून आले आहे.

काळाचे भान नाहीसे होणे, विचारांचा वेग वाढणे, व जीवनाचा समग्र चित्रपट डोळ्यांसमोर उभा राहणे या प्रकारचे घटक व्यक्तीला मृत्यूच्या उंबरठ्यापर्यंत नेणारी घटना अचानक व अनपेक्षितपणे घडते तेव्हा जास्त प्रमाणात आढळतात. मृत्युसमीप

घटना जेव्हा अपेक्षित असते तेव्हा हे घटक तेवढे आढळत नाहीत. आपण आता मरणार, अशी व्यक्तीची भावना असते (पण वैद्यकीय मत तसे नसते) अशा प्रकरणांमध्ये व्यक्ती मृत्युसमीप अनुभवांचे कथन करतात तेव्हा त्यांच्या कथनात वरील वर्गीकरणातील चारही प्रकारचे घटक आढळतात. तर ज्यांची स्वतःची भावनाच केवळ नव्हे तर वैद्यकीय मतानुसारही जे मृत्यूच्या द्वारी पोचलेले होते त्यांच्या अनुभव-कथनात तेजोमय प्रभा सर्वदूर अनुभवाला येणे, बुद्धीचे कार्य अधिक तीक्ष्ण व प्रगल्भ होणे, भाववृत्ती विधायक अर्थाने उचंबळून येणे या प्रकारच्या गोष्टी लक्षणीय प्रमाणात अधिक समाविष्ट असल्याचे आढळते.

मृत्युसमीप अनुभवातून जाणाऱ्या व्यक्तीच्या वृत्ती, श्रद्धा व मूल्ये यांत कायमचा बदल झालेला आढळतो. अध्यात्मप्रवणता वाढते, इतरांविषयीची आस्था वाढते, जीवनाचे मोल जास्त वाटू लागते, मृत्यूचे भय कमी होते, जडवादी वृत्ती व स्पर्धात्मकता यांत घट झालेली दिसते. व्यक्तिगत फायद्याला, विशेषतः दुसऱ्याची हानी करून मिळणाऱ्या लाभाला किंमत नाही अशा परोपकारी व सद्‌हेतुपूर्ण विश्वाचे आपण अंगभूत घटक आहोत, अशी प्रवृत्ती त्यांच्या अंगी बाणल्याचे आढळते. मृत्युसमीप अनुभव अनुभवणाऱ्यांच्या वृत्तींत, मतांत व त्यांच्या वागणुकीत होणारे बदल हे क्षणिक नसतात, ते कायम टिकणारे असतात ही गोष्ट अशा व्यक्तींचा पाठपुरावा दीर्घ काळ करणाऱ्या अभ्यासांमधून, त्यांच्या निकटवर्तीयांच्या मुलाखतींमधून सिद्ध झाली आहे. मृत्यूला स्पर्श करून परतलेल्या, व मृत्युसमीप अनुभव कथन केलेल्या व्यक्तींची तुलना अशाच प्रकारे मृत्यूच्या उंबरठ्यावरून परतलेल्या पण ज्यांना असे अनुभव आल्याचे स्मरण नाही अशांची तुलना करणाऱ्या अभ्यासांमधूनही वरील निष्कर्षास बळकटीच मिळाली आहे.

१९८० नंतरच्या काळात या खोल व गंभीर अनुभवांविषयी समाजात जास्त जिज्ञासा व आस्था उत्पन्न झालीय व या अनुभवांचा वैज्ञानिक अभ्यासही जास्त होत आहे.

'द इंटरनॅशनल ॲसोसिएशन फॉर निअर-डेथ स्टडीज' ही संघटना १९८१ साली स्थापन झाली. ही संघटना वार्षिक व्यावसायिक परिषदा पुरस्कृत करते; वैचारिक ज्ञानपत्रिका प्रसिद्ध करते. अमेरिका, कॅनडा, ब्रिटन व इतर अनेक देशांत मृत्युसमीप अनुभव आलेल्या व्यक्तींना पाठिंबा देणारे स्थानिक गट बांधणे व यांत रस घेणारे इतर लोक यांना प्रोत्साहन देणे हे कामही ही संस्था करते.

मृत्युसमीप अनुभवाचा अभ्यास का करायचा?

मृत्युसमीप अनुभवांचा पाठपुरावा करण्यात वैज्ञानिकांनी एवढा रस का घ्यावा? शरीर मृत्यू पावल्यावरही व्यक्तीचे जीवन चालू राहते याचा मृत्युसमीप अनुभव हा पुरावा आहे असे बहुतेक हे अनुभवकथन करणाऱ्यांना वाटते. कोणी वैज्ञानिक या कारणाने या अनुभवांच्या अभ्यासाकडे वळणार नाहीत. पारलौकिक विश्वाचे अस्तित्व सिद्ध होते असा दावा ज्यांचा हवाला देऊन केला गेला अशा अनेक मानसिक गोष्टींची/ घटनांची वैज्ञानिक चिकित्सा गेल्या शंभर वर्षांमध्ये केली गेली आहे. मृत्युसमीप अनुभव येतील की नाही याविषयी आधी काहीच भाकित करता येत नाही आणि हे अनुभव अनिवार्यपणे आत्मनिष्ठ (सब्जेक्टिव्ह) असतात, या दोन गोष्टी ध्यानात घेतल्या म्हणजे मग यांच्या आधारे इहलोकापलीकडेही, शरीर गळून पडल्यावरही व्यक्तीचे जीवन चालू राहते का याचा शोध घेण्याने नवे काही साध्य होणार नाही हे लक्षात येईल. माणसांना येणाऱ्या आध्यात्मिक गूढ अनुभवांशी त्यांचे साम्य आढळत असले तरी, मृत्युसमीप अनुभवांचे एक वेगळेपण आहे. त्या अनुभवांमधून गेलेल्या व्यक्तीमध्ये सर्वस्पर्शी व खोलवर पोचणारे बदल होतात हे ते वेगळेपण आहे.

मृत्युसमीप अनुभवांच्या अध्ययनातून मानवी स्वभावाच्या अनेक पैलूंविषयी अजोड मौलिक जाण वैज्ञानिकांना प्राप्त होत आहे. या कारणाने वैज्ञानिक यांची गंभीर दखल घेत आहेत.

मृत्यूच्या दारात पोचलेल्या वा आपण आता मरणार अशी भावना होणाऱ्यांपैकी काही लोकांनाच असे अनुभव का येतात व तशा स्थितीतील बहुसंख्य लोकांना तसे अनुभव का येत नाहीत? अथवा, किमान असे अनुभव आल्याचे नंतर त्यांना का आठवत नाही, हा प्रश्न वैज्ञानिकांना उलगडलेला नाही. याचे कारण मृत्युसमीप स्थितीचे संशोधन अजून बाल्यावस्थेत आहे. कोणाला मृत्युसमीप अनुभव येईल अथवा एखाद्या व्यक्तीला कोणत्या तऱ्हेचा मृत्युसमीप अनुभव येऊ शकेल, याविषयी अटकळी बांधण्यास आधारभूत असे घटक (व्हेरिऐबल्स) कोणते ते अद्याप शोधायचे बाकी आहे. ज्यांना असे अनुभव आलेले आहेत अशा व्यक्ती मानसिकदृष्ट्या स्वस्थ, सुदृढ आढळतात. तसेच वय, लिंग, वर्ण (वंश), धर्म वा धार्मिक वृत्ती यांचा आणि असे अनुभव येणे यांचा काही अर्थपूर्ण संबंध आढळतो. मृत्युसमीप अनुभवाचे कथन केलेल्यांच्या

अनुक्रमणिका

अभ्यासामधून पुढील गोष्टी सूचित झाल्या आहेत : मृत्युसमीप अनुभव सांगणाऱ्या व्यक्तींवर संमोहनाचा प्रयोग इतरांच्या तुलनेत जास्त यशस्वी होतो, इतर बहुतेकांच्या तुलनेत त्यांना स्वप्ने आठवतात आणि मनःचक्षूंनी दृश्ये चितारण्यात व बघण्यात या व्यक्ती अधिक तरबेज असतात. ते स्वतःला 'बुद्धिवादी' (रॅशनल) म्हणविण्याऐवजी 'अंतर्ज्ञानी' (इंट्यूटिव्ह) म्हणवितात. तसेच ते स्वतःला 'विचारशील' व्यक्तीऐवजी 'भावनाशील' व्यक्ती मानतात. तथापि स्वतःची ही स्वभाववैशिष्ट्ये ही मृत्युसमीप अनुभव आल्यानंतर या व्यक्तींच्या 'ध्याना'त आलेली असू शकतात वा या अनुभवामुळे ती निर्माण झालेली असू शकतात. आधीच अशी स्वभाववैशिष्ट्ये असलेल्या व्यक्ती मृत्युसमीप आल्या असता त्यांना असे अनुभव येण्याकडे स्वभावतः कल आढळतो, असे आजच्या घडीला सांगता येणार नाही.

मृत्युसमीप अनुभव हे कल्पनेचे खेळ आहेत का?

अनेकांचे मृत्युसमीप अनुभव पाहिले तर त्यांच्यात कमालीची सुसंगती आढळते. याचे स्पष्टीकरण देण्याचे प्रयत्न झालेले आहेत. मृत्यू नको असतो, त्याला सामोरे जायचे टाळण्याचा हेतू मृत्युसमीप अनुभवाद्वारे साध्य होतो; हे अनुभव कल्पनेचे खेळ असतात. अनुभव काय येतील हे त्या त्या संस्कृतीने निर्माण केलेल्या अपेक्षा आणि त्या त्या व्यक्तीच्या खास वैयक्तिक अपेक्षा यांच्या संमिश्रणामधून ठरते. असे एक मानसशास्त्रीय स्पष्टीकरण दिले गेले आहे. ते समंजस व वाजवी म्हणता येते. पण मृत्युसमीप अनुभवांचे कथन, ते कथन करणाऱ्या व्यक्ती, त्यांची पार्श्वभूमी इत्यादी स्वरूपाची जी माहिती (डाटा) गोळा झाली आहे ती या उपपत्तीची/प्रमेयाची पुष्टी करीत नाही. विभिन्न संस्कृतींमधून येणाऱ्या व्यक्तींच्या मृत्युसमीप अनुभवांची तुलना केल्यावर आशय-घटकांमध्ये अपेक्षित फरक आढळून आला नाही. मृत्यूविषयी त्या व्यक्तीच्या स्वतःच्या धर्मामध्ये असलेल्या धारणा/मान्यता, तसेच त्या व्यक्तीच्या मृत्यूच्या दिशेने होणाऱ्या वाटचालीत काय काय घडते याविषयीच्या अपेक्षा यांच्या विरोधात जाणारे अनुभव व्यक्ती कथन करतात असे आढळून आले आहे.

आणखी एक गोष्ट अशी की, मृत्युसमीप अनुभवांविषयी ज्यांनी कधी ऐकलेले वा वाचलेले नसते अशाही व्यक्ती स्वतःचे मृत्युसमीप अनुभव सांगतात तेव्हा ते अनुभवही वेगळे नसतात. शिवाय, मृत्युसमीप अनुभवांविषयी ज्या व्यक्तींना आधीच माहिती असते त्याही व्यक्ती स्वतःचे अनुभव कथन करतात तेव्हा त्यांना परिचित असलेल्या कथनांच्या प्रभावाखाली स्वतःच्या अनुभवांमध्ये ते तपशील भरतात असे आढळून आलेले नाही.

वरील मानसशास्त्रीय प्रमेयाच्या विरोधात जाणारी दुसरी गोष्ट म्हणजे धार्मिक-सांस्कृतिक साच्यामध्ये मन ओतले जाण्याच्या दृष्टीने ज्यांची मने अजून कोवळी आहेत अशा लहान वयातील मुलांचे मृत्युसमीप अनुभवही प्रौढांच्या अनुभवांशी मिळतेजुळते असल्याचे आढळून आले आहे. हार्वर्ड मेडिकल स्कूलच्या मॅसॅच्युसेट्स जनरल हॉस्पिटल (बॉस्टन) मध्ये काम करणारे डेव्हिड हेरझॉग हे बालमानसशास्त्रज्ञ असून त्यांनी सहा महिन्यांच्या मुलीची केस सादर केली आहे. ही मुलगी मृत्यूला स्पर्श करून येण्याच्या अनुभवानंतर गावातल्या डिपार्टमेंट स्टोअरमध्ये गेली असताना तिच्या भावंडांनी तेथील एका बोगद्यामधून सरपटत जायला तिला उद्युक्त केले तेव्हा ती घाबरीघुबरी व भारल्यासारखी झाली. पुढे बोलायला लागल्याइतकी मोठी झाल्यावर, आजीच्या जवळ आलेल्या मृत्यूबद्दल तिला सांगितले तेव्हा तिने उत्स्फूर्तपणे विचारले, "देवाचे दर्शन होण्यासाठी आजीला त्या दुकानातील बोगद्यातून सरपटत जावे लागेल का?"

आता अनेक संशोधकांनी बालपणी आलेल्या मृत्युसमीप अनुभवांचे संग्रह प्रसिद्ध केले आहेत. यात भाषेचा वापर करता येण्याआधीच्या वयाच्या मुलांचेही म्हणून काही अनुभव दिलेले आहेत. त्यांपैकी एका अर्भकाची कथा अशी आहे : ही मुलगी जन्मतःच मृत असल्याचे सांगण्यात आले होते. नाळेचा गळफास बसून ती मेल्याचे निदान करण्यात आले होते. मात्र ती मुलगी जगली. पलीकडच्या टोकाशी असलेल्या प्रकाशाकडे आपण एका बोगद्यामधून खेचले जातो आहोत असे स्वप्न तिला वारंवार पडत असे आणि या स्वप्नाने ती मुलगी अनेक वर्षे झपाटली गेली होती. यासारखे वृत्तान्त विश्वसनीय असल्यास नवजात अर्भकाच्या मृत्यूविषयीच्या धारणा/समजुती यांच्यामुळे अमुक एक अनुभव सांगितले गेले असे स्पष्टीकरण निश्चितच देता येणार नाही.

मुलांच्या व प्रौढांच्या मृत्युसमीप अनुभवांचे मूलभूत आकृतिबंध सारखेच असल्याचे उघड झाले आहे. समाधान, शांती, वेदनांचा अभाव यांची जाणीव, तसेच देहापासून अलग झाल्याची अनुभूती, बोगद्यातून जात असल्याची भावना व आध्यात्मिक व्यक्तींची भेट घडणे यांचा अनुभव मुलांनाही

येतो असे दिसते. मृत्यूच्या दारात पोचविणाऱ्या गंभीर आजारातून वाचलेल्या मुलांनी मोठ्या प्रमाणात (काही संशोधनांत निम्म्याहून जास्त मुलांनी) मृत्युसमीप अनुभव नमूद केले आहेत. याउलट ज्यांमुळे मृत्यू पावण्याची शक्यता नसते असे गंभीर आजार झालेल्या मुलांनी मात्र मृत्युसमीप अनुभवकथन केलेले दिसत नाहीत. गत आयुष्याचा संपूर्ण पट डोळ्यापुढे उभा राहणे हा प्रौढांना येणारा अनुभव सामान्यपणे मुलांना येत नाही. तसेच मृत मित्र व नातेवाईक भेटल्याचा अनुभवही मुलांच्या बाबतीत कमी प्रमाणात आढळतो. बहुधा वय (व म्हणून जीवनानुभव) कमी असल्याने मुलांना हे अनुभव येत नसावेत, असे म्हणता येईल.

मृत्युसमीप अनुभव हे निराधार भ्रम आहेत का?

मृत्युसमीप अनुभव घेतलेले लोक एक 'वास्तव स्थिती' पाहिल्याचे व अनुभवल्याचे सांगतात. पण हे 'वास्तव' त्यांच्या भोवतीच्या इतरांना पाहता वा अनुभवता येत नाही. म्हणून मृत्युसमीप अनुभव हे पाल्हाळिक भ्रम आहेत असे काही संशोधकांनी सुचविले आहे. मृत्यूच्या वाटेवर असलेल्या रुग्णाला देण्यात येणारी औषधे, चयापचयातील बिघाड, अथवा मृत्युसमीप जाताना मेंदूच्या कार्यात होणारा बिघाड यांच्यामुळे हे भ्रम निर्माण होतात असे त्यांचे म्हणणे. परंतु मृत्युसमीप अनुभवांच्या अध्ययनातून परिस्थिती याच्या उलट असल्याचे दिसून आले आहे. मृत्युपंथाला लागलेल्या ज्या रुग्णांना गुंगी आणणारी औषधे दिली आहेत असे रुग्ण हे, ज्यांना औषधे दिलेली नाहीत अशा रुग्णांपेक्षा कमी प्रमाणात व त्रोटकपणे मृत्युसमीप अनुभव सांगतात. यावरून औषधांमुळे (मृत्युसमीप अनुभव निर्माण होण्याऐवजी) खरे तर मृत्युसमीप अनुभवास प्रतिबंध होतो, असे दिसते. अथवा, औषधाच्या प्रभावाखालीलच रुग्ण स्वतःचे अनुभव पुन्हा आठवू शकत नाहीत असे म्हणता येईल.

चयापचय अथवा अवयवांचे, शरीरातील विभिन्न संस्थांचे कार्य यात बिघाड नसणाऱ्या व्यक्तींनी पुष्कळ मृत्युसमीप अनुभव कथन केले आहेत. मेंदूच्या सदोष कार्यामुळे एकूणच विचारांची धूसरता, चिडखोरपणा, भीती, भांडखोरपणा व मनःचक्षूंसमोर अगदी व्यक्तिविशिष्ट दृश्ये उभी राहणे ही लक्षणे आढळतात. याच्या अगदी उलट, विलक्षण सुस्पष्ट विचार, समाधान, मनःशांती, काही वैशिष्ट्यपूर्ण आशय-घटक (जे मृत्युसमीप अनुभवांमध्ये अपेक्षित आहेत) हा मृत्युसमीप अनुभवांचा विशेष आहे. शेवटी असे की, ज्या रुग्णांनी मनोभ्रम व मृत्युसमीप अनुभव दोहोंचा अनुभव घेतलेला असतो ते दोहोंमधील वरकरणी साम्य बाद करतात, आणि मृत्युसमीप 'अनुभवविश्व' हे नेहमीच्या लौकिक विश्वापेक्षा 'अधिक वास्तव' असल्याचे आत्मविश्वासपूर्वक सांगतात. मनोभ्रमांचे विश्व हे लौकिक विश्वाच्या तुलनेत 'कमी वास्तव' असते असा भेदही ते करतात.

मृत्युसमीप अनुभवासाठी अनेक मज्जारासायनिक (न्यूरोकेमिकल) कित्ते वा प्रतिकृती सुचविल्या गेल्या आहेत. याकरिता पुढील रसायनांचे कार्य विशेषत्वाने विचारात घेतले आहे. ताणाखाली असताना मेंदूकडून निर्माण होणारी एंडॉर्फिने (मॉर्फिनसारखी प्रथिने) वा मज्जा स्फुरणे (इंपल्सेस) इकडून तिकडे पाठविणारी द्रव्ये म्हणजे विभिन्न मज्जा-संप्रेपके (न्यूरोट्रान्स्मिटर्स). तसेच, याच्याशी समतुल्य, मृत्युसमीप अनुभवांचा मेंदूतील विशिष्ट जागेशी दुवा जोडणाऱ्या मज्जा-शारीररचनात्मक (न्यूरोॲनाटॉमिक) प्रतिकृतीही सुचविल्या आहेत. सध्या या चाचणीयोग्य नाहीत. पण यातून हा गूढ अनुभव, घटना व शारीर-वैज्ञानिक घटना यांच्यातील तफावत कधीतरी दूर होईल या आशेला जागा आहे. मृत्युसमीप अनुभव आणि मेंदूच्या भौतिक रचना किंवा मेंदूतील रसायने यांच्यामधील परस्परसंबंध जोडला गेला तरी मृत्युसमीप अनुभव कशामुळे येतात, किंवा या अनुभवामागील कारण कोणते आहे, हे उघड होईलच असे निश्चितपणे म्हणता येणार नाही. मृत्युसमीप अनुभवांनंतर होणारे व्यक्तित्वातील बदल व या अनुभवांच्या निर्मितीची, नोंदीची व आठवण्याची प्रक्रिया याविषयीचे तपशीलवार संशोधन करण्यासाठी यातून नवीन साधने व तंत्रे उपलब्ध होण्याची शक्यता आहे.

मृत्युसमीप अनुभवांविषयी अजून बरेच काही शोधून काढायचे आहे

व्यक्तिगत स्वभाव व वर्तन यांच्यात परिवर्तन घडवून आणण्यात मृत्युसमीप अनुभवांचा असलेला वाटा हा यापुढील संशोधनाच्या दृष्टीने सर्वाधिक आशादायक पैलू आहे. कारण मृत्युसमीप अनुभवाचा हा सर्वांत सहजपणे मोजता येणारा व सर्वाधिक वैशिष्ट्यपूर्ण घटक आहे, हे नक्की. जसजशी मृत्युसमीप अनुभवांच्या विविध प्रकारांची अधिक माहिती व जाण येईल तसतशी मृत्युसमीप अनुभवाचे प्रकार व त्यांचे नंतर होणारे

अनुक्रमणिका

परिणाम यांच्यातील सहसंबंध जोडून मृत्युसमीप अनुभवातले महत्त्वाचे घटक शोधून काढण्यास त्यांची अधिकाधिक मदत होऊ शकेल. कारण प्रारंभिक संशोधनावरून पुढील गोष्ट लक्षात आली आहे : सुखद व 'स्वर्गीय' अशा मृत्युसमीप अनुभवांपेक्षा भयप्रद व 'नरकसदृश' अनुभव मेंदूच्या अधिक विघडलेल्या शारीरवैज्ञानिक कार्यांशी जोडलेले आढळतात. त्यांचे व्यक्तित्वावरील परिणाम टिकावू नसतात.

मेंदूमधील रासायनिक क्रिया आणि मेंदूचे कार्य जाणून घेण्यासाठी मेंदूविषयक तज्ज्ञ अधिक प्रगल्भ व सूक्ष्म साधने तयार करीत आहेत. यातून मृत्युसमीप अनुभवाचे व्यक्तीवर परिणाम होऊन व्यक्तित्वात दूरगामी मूलभूत वदल कसे होतात, हे शोधता येईल. मृत्युसमीप अनुभव आणि वरवर पाहता त्यांच्याशी साम्य असणारे अनुभव (उदा., गूढ घटना व निराधार भ्रमाचे अनुभव) यांच्या तुलनेतून मृत्युसमीप अनुभवाचा अर्थ व त्यामागील यंत्रणा यांच्याविषयीची अधिक सखोल माहिती होऊ शकेल. मृत्युसमीप अनुभव व त्याचे नंतर होणारे परिणाम हे मानस-आध्यात्मिक उत्क्रांतीचे उदाहरण आहे, असे मानवी जाणिवेविषयीच्या काही संशोधकांचे मत आहे. या उत्क्रांतीने सध्या वेग घेतला असल्याचेही त्यांचे मत आहे. तथापि हे मत वाजूला ठेवले तरी, मृत्युसमीप अनुभवांविषयी संशोधन करणारे, या अनुभवांचा जीवनातील गर्भितार्थ कोणता असावा, हे शोधण्याला अधिक महत्त्व देतात वैद्यकशास्त्रात होत असलेल्या प्रगतीमुळे अधिकाधिक लोकांना मृत्यूच्या विळख्यातून सोडविणे शक्य होणार आहे. त्यामुळे मृत्युसमीप अनुभवांचे संशोधन करण्यास अधिक वाव मिळेल. या संशोधनामधून भावी काळात जीवनाची मौलिकता व अर्थवत्ता संवर्धित करण्यासाठी काही मार्गदर्शन मिळेल याचे महत्त्व संशोधकांना वाटते.





अनुक्रमणिका



अक्षरवेध

करंदीकरांचे समग्र लघुनिबंध – गो.वि. करंदीकर; संपादक : विजया राज्याध्यक्ष; पॉप्युलर प्रकाशन, मुंबई; १९९६; रु. १५०/-.

१९४९ ते १९६४ या पंधरा वर्षांत करंदीकरांनी एकूण एकावन्न लघुनिबंध लिहिले. त्यानंतर करंदीकर या (दुय्यम) प्रकाराकडे वळले नाहीत. मात्र कविता, समीक्षा, अनुवाद, अर्वाचीनीकरण यांत नंतरही त्यांनी भरीव कामगिरी केली. त्यांच्या लघुनिबंधाचा सर्वांगीण अभ्यास आजवर झाला नव्हता. ८३ पानांच्या दीर्घ प्रस्तावनेत विजया राजाध्यक्ष यांनी सर्व दिशांनी लघुनिबंधाचा विचार केला आहे. याआधी *संवाद*मध्ये त्यांनी करंदीकरांची दीर्घ मुलाखत घेतलेली आहे. तसेच *आदिमाया* या करंदीकरांच्या वेचक प्रेमकवितांचे संपादन करून दीर्घ विवेचक निबंध लिहिलेला आहे.

१९६५ सालीच श्री. करंदीकरांनी लघुनिबंध-लेखनाला पूर्णविराम दिला. ते विस्मरणात जाण्याची शक्यता विजयावाईंना वाटली. करंदीकरांचे लघुनिबंध ओरिजिनल, स्वतंत्र आणि मौलिक असल्याने त्यांचे अनुकरण झाले नाही. लघुनिबंध त्यांच्या कवितांशी समांतर आहेत. दोन्ही प्रकार समजण्यास हा अभ्यास उपयोगी ठरावा. करंदीकरांच्या लघुनिबंधांच्या अभ्यासाने मराठीतील अन्य लघुनिबंधकारांचे स्थान काय याची कल्पना रसिकांना चांगली येईल. 'नवकाव्य आणि नवकथा यांच्या विकासाशी नवलघुनिबंधाच्या (करंदीकराचा हा शब्द समीक्षेत रुळायला हवा होता असे विजयावाईंचे म्हणणे योग्य वाटते.) विकासाचे फार जवळचे नाते आहे' हे करंदीकरांचे म्हणणेही प्रस्तावनेत स्पष्ट केले आहे.

विजयावाईंनी करंदीकरांचे लघुनिबंध, लघुनिबंधप्रकार, मराठीतील परंपरा यांबद्दल पन्नासहून अधिक मुद्दे विचारात घेतले आहेत. (एकेका लघुनिबंधातील मूळ कल्पना, मांडणी, श्रुतयोजन याविषयीच्या सामान्य वाचकांना उपयोगी टिपा मात्र त्यांनी टाळल्या आहेत.) चार्ल्स लँब (लॅम?)च्या लघुनिबंधांची वैशिष्ट्ये त्यांनी सांगितली नाहीत. त्यांच्या लघुनिबंधांचा खोल संस्कारही करंदीकरांच्या लघुनिबंधातील मौलिकतेला बाधा आणू शकला नाही असे वाटत असल्याने त्यांनी तसे केले का? 'करंदीकरांच्या लघुललित निबंधांनंतरच्या काळात लिहिल्या गेलेल्या ललितनिबंधाला मैत्रीच्या नात्याने एक नवा चेहरा दिला आहे, त्या चेहऱ्यावरील एक डोळा – नव्हे त्या डोळ्यातील नजर – करंदीकरांची आहे हे निःसंशय.' प्रस्तावनेचा असा काव्यमय शेवट करण्याऐवजी काही ठोस उदाहरणे देऊन तो मुद्दा स्पष्ट केला असता तर सर्वसाधारण वाचकांची सोय झाली असती.

अलीकडच्या काळात इतके चांगले संपादन केलेले पुस्तक नसावे. परिश्रमपूर्वक मिळवलेल्या तपशिलांचा विवेचनासाठी योग्य वापर, या 'दुय्यम' प्रकाराची खोल जाणीव, करंदीकरांच्या समीक्षेचे आणि त्याहूनही अधिक कवितांचे सततचं भान, अंदाज करताना आग्रहांचा, पूर्वग्रहांचा अभाव आणि नवलघु-निबंधांची डोळस पारख ही प्रस्तावनेची वैशिष्ट्ये नजरेत भरतील.

करंदीकरांनी योगायोगाने हा प्रकार निवडला की कवितेचे दुसरे रूप त्यांना त्यात आढळले? करंदीकरांवर चार्ल्स लॅमच्या कृतींचा जवरदस्त पगडा होता; मराठी लघुनिबंधकारांचा मुळीच नव्हता. ते दीर्घकाळ या प्रकारात रमले नाहीत कारण जातिवंत कवीच्या दृष्टीने तो प्रकार दुय्यम, हे सांगून विजयावाई लघुनिबंध आणि वैचारिक निबंध यांचे परस्परसंबंध आणि अंतःसूत्रे शोधतात. नंतर लघुनिबंध आणि लघुकथा यांतील साम्य-भेद सांगतात. लघुकथेत कथक अध्याहृत असतो तर लघुनिबंधात अग्रभागी असतो. लघुनिबंधाच्या अंगभूत मर्यादांची चर्चा करून त्यांनी करंदीकरांच्या कविता आणि लघुनिबंध यांतील परस्परनात्याची चर्चा केली आहे. ते गद्यशैली आणि काव्यशैली यांचे मिश्रण पूर्णपणे टाळू शकले नाहीत; गद्यात जेवढा म्हणून कवितेचा पीळ भरला जाऊ शकतो तेवढा त्यांनी भरला. लघुनिबंधात कवितांची बीजे, व्यक्तिचित्रे, बालकविता, नॉस्टॅल्जिया, फँटसी, विरूपिका यांचा शोध त्या घेतात. गाभ्याशी गंभीर पण वरपांगी विनोदी असे द्विविध रूप घेऊन त्यांचे विरूपिकेशी संबंध सांगणारे लघुनिबंध कसे चकवतात ते सांगतात. लघुनिबंध आणि कविता यांतील समान आकृतिबंध, मनोधर्म





यांचा शोध घेतात. भाषेची आंतरिक जाणीव उदाहरणांनिशी स्पष्ट करतात. लघुनिबंधांत समीक्षा, वाङ्मयीन व सांस्कृतिक संदर्भ, कवितेची भाषा यांचा शेजारा आढळ नजरेला आणतात. करंदीकरांचे कोकण, सामान्य माणूस, त्याला छेद देणाऱ्या गोष्टी, 'मी'चे उन्नयन यांचा शोध घेतात. 'करंदीकरांचे लौकिक व्यक्तित्व आणि वाङ्मयीन व्यक्तित्व यांच्या परस्परसंबंधात फारशी क्रांती झाली नाही म्हणून त्यांच्या लघुनिबंधात एखादे मूलभूतपणे नवे वळण आढळत नाही' अशी इन्साइट विजयाबाई दाखवतात. प्रगल्भ चिंतनाने त्यांच्या लघुनिबंधाचे सामर्थ्य वाढले आहे. कथासदृश लघुनिबंधांत त्यांचे वाङ्मयीन व्यक्तित्व जी.ए. कुलकर्ण्यांना जवळचे कसे आहे ते सांगतात.

साध्या अनुभवांतून करंदीकर केवलस्वरूप अनुभवाकडे पोचतात. मानवी अस्तित्व हा त्यांच्या चिंतनाचा प्रमुख विषय आहे. तसेच त्याच्याशी संबंधित काळ हा दुसरा विषय. तत्त्वचिंतक म्हणून ते पडद्याआड राहतात. अशा वेळी उपरोध हा त्यांचा पडदा बनतो. मात्र अनावर उत्कट अनुभव घेताना त्यांचा उपरोध गळून पडतो आणि ते आत्मचिंतनात मग्न होतात, स्वतःशीच सत्य उकलू पाहतात. काही वेळा वाचकांना उपरोध आणि विनोद हे दोन स्तर भेदून विचाराच्या गाभ्याकडे पोचण्याची कठीण कामगिरी करावी लागते.

त्यांचा निबंध बहुपेडी असतो. त्यातील विचार पसरणशील असतो. त्यांच्या स्वैरतेतही एक अध्याहृत सूत्र असते. ते सातत्याने उगमाशी संबंध ठेवून पुढे जाते. मात्र स्वैर भटकंती म्हणजे विस्मरण नसते. इतरांहून करंदीकरांचे लघुनिबंध वेगळे कसे? त्यांचे लघुनिबंध जीवनवेधी असतात. याचा अर्थ लघुनिबंधकाराच्या अनुभवविश्वात सामावलेले बाह्य वास्तव आणि आंतरिक वास्तव यांचा साक्षात्कार घडवतात. कृत्रिम शैली, रूपके त्यांच्या काही लघुनिबंधांत आहेत. तरीही त्यांनी समकालीन साचे टाळले हे खरे. त्यांचे लघुनिबंध बहुपाखी आहेत, मी-केंद्रित सुघड असे आहेत. कथांशी साम्य, भाषेची विविध वळणे, गद्यात कवितेची लय यांचा आढळ कसा होतो हे विजयाबाई सांगतात.

विजयाबाईंनी 'करंदीकरांना मराठी लघुनिबंधाच्या घाटाच्या संदर्भात, आणि परंपरेच्या आणि स्वतःच्या एकंदर निर्मितीच्या नकाशावर ठेवून न्याहाळणे' या उद्देशाने दीर्घ प्रस्तावना लिहिली. आजवर करंदीकरांच्या लघुनिबंधांची सांगोपांग समीक्षा झाली नव्हती ती त्यांनी केली. त्यांच्या निर्मितीतील समान सूत्रे शोधली, त्यांच्या आधारे काही व्यवस्था लावली.

लघुनिबंधाच्या आणि समग्र करंदीकर साहित्याच्या अभ्यासकांना हे पुस्तक कधीही डावलून चालणार नाही.

आ.ना. पेडणेकर

मराठी कथेची स्थितीगती – अंजली सोमण; प्रतिमा प्रकाशन, पुणे; १९९५; रु. १४०/-.

१९८९ साली *साहित्य आणि सामाजिक संदर्भ* ह्या ग्रंथात अंजली सोमण यांनी साहित्याच्या सामाजिक-वाङ्मयीन अभ्यासाच्या काही दिशा दाखवल्या. ह्या नव्या ग्रंथात मराठी कथेच्या स्थितिगतीचा, तिच्यातील काही प्रवृत्तींचा आणि विशेषांचा वाङ्मयीन-सामाजिकदृष्ट्या विचार केलेला आहे.

प्रा. फडके यांच्या कथा आज प्रभावी नसल्या तरी त्यांचे *लघुकथा तंत्र-मंत्र* पुस्तक आजही उद्बोधक ठरते. श्री. हातकणंगलेकर यांनी *क्रिटिकल इडियम*च्या आधारे आपल्या ग्रंथात कथेचे सैद्धांतिक स्वरूप स्पष्ट केले आहे. डॉ. सुधा जोशी यांनी, कथा-एक वाङ्मयीन प्रकार म्हणून, तसेच कथेचे अध्यापन यांवर जे लिहिले आहे त्यापेक्षा अधिक रेखीव, सर्वांगीण लेखन अद्याप झालेले नाही. प्रा. रा.ग. जाधवांनी दहा कथांची केलेली रसग्रहणे आजही मार्गदर्शक ठरतील. श्री. गंगाधर गाडगीळांनी केलेली नवकथेची भूमिका-समर्थनेही महत्त्वाची ठरतील. डॉ. विलास सारंग यांनी स्वतःच्या कथेविषयी लिहिलेला लेख नव्या प्रवाहाबद्दलचे गैरसमज दूर करणारा ठरेल. लघुकथांचा आढावा घेणारा श्रीमती इंदुमती शेवडे यांचा ग्रंथ आणि जोडीला श्री. म.ना. अदवंत यांचा ग्रंथ ऐतिहासिक भान देणारे आहेत.

डॉ. अंजली सोमण यांच्या ग्रंथाने याहून वेगळी, अधिक मोलाची भर घातली आहे असे वाटत नाही. सामाजिक आणि वाङ्मयीन पर्यावरण मांडून कथेच्या आकलनात काही भर पडत नाही. कथेतला केंद्रवर्ती साक्षात्काराचा क्षण आणि बाह्य जगातील घटना यांचा संबंध दाखवताच येईल असे नाही. आला तर काही उपयोग होईल असे नाही. एका पाश्चात्त्य समीक्षकाने म्हटल्याप्रमाणे, लेखकाच्या जीवनात वा कोणत्याही

काळात चांगली कथा केव्हाही जन्मास येते. तिचा 'विकास' ही गोष्ट अस्तित्वात नसते. रंगनाथ पठारेंची चांगली कथा असते तशीच दिवाकर कृष्णांचीही चांगली कथा असते.

कथेचा इतिहास ही कल्पना म्हणूनच फसवी आहे. म्हणजे कथेचा आशयात्मक, तांत्रिक वा भाषिक विकासाचा आलेख रेखाटणे कठीण आणि अनावश्यक आहे. चांगल्या कथा निवडून लेखिकेने आशय-अभिव्यक्तींतील त्यांचे वैशिष्ट्य सांगितले असते तर कथा या प्रकारावर काही प्रकाश पाडता आला असता. प्रा. फडक्यांच्या सामान्य कथांवर विस्ताराने ३२ पृष्ठे लिहून काही साधत नाही. श्री. गंगाधर गाडगीळांना चारपाच पृष्ठे आहेत! लोकप्रिय आणि सीमावर्ती कथा या प्रकरणात त्यांच्या मते सामान्य असलेल्या ज्योत्स्ना देवधर यांच्या *निवडक कथासंग्रहा*च्या प्रस्तावनेवर दहा-बारा पृष्ठे उगाच खर्ची घातली आहेत! श्रीमती सोमण यांच्या या ग्रंथाचे स्वरूप बरेचसे विस्कळीत झाले आहे.

डॉ. कोतापल्ले यांच्या मते शंकर पाटील मुख्यत: नवकथाकार होते. त्यांचा ग्रामीण लेखकात समाविष्ट करायला नको होता. तेच 'स्त्रीलेखिका' या प्रकरणात नवकथाकार कमल देसाईंचा उल्लेख करण्याबाबत. रंगनाथ पठारेंकडे ग्रामीण लेखक म्हणून पाहणे चुकीचे, त्याने काही साधत नाही.

खरे म्हणजे दलित, ग्रामीण, स्त्री असे कप्पे पाडून कथा प्रकारावर काही प्रकाश पडत नाही. लोकप्रिय आणि सीमावर्ती कथेवरील चर्चा इतकी विस्ताराने असण्याची गरज नव्हती. डॉ. सारंगांच्या कथासंग्रहाचे परदेशी समीक्षकांनी केलेले भरघोस स्वागत लक्षात घेता, डॉ. सोमणांचे त्यावरील शेरे अज्ञानमूलक वा पूर्वग्रहदूषित वाटतात.

फडके (३०), ज्योत्सा देवधर (१२), इंगोले (६), बागूल (६), रंगनाथ पठारे (८), विद्याधर पुंडलीक (३), जी.ए. (३), दिलीप चित्रे (८) या लेखकांकडे इतरांहून अधिक लक्ष दिले आहे. त्यामागे काहीही खास कारणे नाहीत. २४ पृष्ठे आरंभकाळातील कथालेखिकांसाठी खर्ची पडली आहेत. त्या परामर्शाने कथेच्या स्वरूपावर काही प्रकाश पडत नाही. फक्त त्यांनी हाताळलेले विषय समजतात. हा खरे तर केवळ समाजशास्त्रीय आढावा म्हणता येईल.

कथेचे अध्यापन हे ८-९ पृष्ठांचे परिशिष्ट शिक्षकांना नवी दृष्टी देण्यासाठी आहे. डॉ. सुधा जोशी यांचा *वाङ्मयाचे अध्यापन* मधील या विषयावरचा लेख अधिक विस्तृत, रेखीव आणि सर्वांगीण विचार करणारा आहे.

सोमणांना शंभर वर्षांतल्या राजकीय-सामाजिक घटनांचा, स्थित्यंतराचा वेध घ्यायचा आहे. त्याचबरोबर त्यांचा संबंध त्या त्या वेळच्या लघुकथांच्या आशयाशी दाखवायचा आहे. मधून मधून त्या तसे करतात. मग कधी एखाद्या कथाकारात गुंततात. तंत्रात बदल कसा होतो हे क्वचित सांगतात. कधी आपले निष्कर्ष वेगळे मांडतात. दलित, स्त्री, ग्रामीण असे कप्पे केल्याने आणखी पंचाईत होते. विविध घटनाप्रवाहांच्या संदर्भात बदलत जाणारी कथा प्रातिनिधिक आणि शक्यतो उत्तम लघुकथांच्या संदर्भात त्यांनी न्याहाळली असली तर परिश्रम सार्थकी लागले असते. आजवर झालेल्या कथाप्रकारांवरील मराठी समीक्षा विचारात घेता आली असती. ती का टाळली? प्रारंभीच्या कथांच्या इंग्रजी व्याख्यांचे मराठीत भाषांतर का देता येऊ नये? बऱ्याच वेळा त्या जे शेरे मारतात त्यांना कथांची उदाहरणे देणे आवश्यक आहे असे त्यांना वाटत नाही. मोजक्या सामाजिक घटना, मोजक्या कथा आणि मोजकेच निरीक्षण असे केले असते तर ग्रंथ अधिक वाचनीय, उपयुक्त झाला असता. एकच सामाजिक आशय वेगवेगळे लेखक कसा हाताळतात हेही दाखवता आले असते. आहे त्या परिस्थितीत कसलेही निश्चित भान देण्याचे सामर्थ्य ग्रंथात नसल्याचे जाणवत राहते.

आ.ना. पेडणेकर

बा.भ. बोरकर : व्यक्ती आणि वाङ्मय – मनोहर हि. सरदेसाई, गोमंतक मराठी अकादमी, पणजी; १९९२; रु. १२०.००.

कथाकार, चरित्रकार आणि इतिहासकार सरदेसाई यांनी लिहिलेले हे पुस्तक म्हणजे त्यांच्या मते 'बोरकरांच्या व्यक्तिमत्त्वाचा आणि वाङ्मयाचा वास्तवतापूर्ण सम्यक् दृष्टी ठेवून केलेला अभ्यास आहे.' याआधी प्रभा गणोरकर यांनी साहित्य अकादमीसाठी बा.भ. बोरकर यांच्या वाङ्मयाचा परिचय करून देणारे चांगले पुस्तक लिहिले आहे.

परिशिष्टात बा.भ. बोरकर (१९१० – १९८४) यांच्या प्रकाशित साहित्याची यादी तसेच त्यांचा जीवनपट दिलेला

अनुक्रमणिका





आहे. *बारावास* कादंबरीच्या अनुवादाचा उल्लेख नाही. वा.भ. बोरकरांवरील महत्त्वाच्या साहित्याची यादी दिली असती तर बरे झाले असते. बोरकरांच्या जीवनात महत्त्वाचे स्थान असणाऱ्या काही व्यक्तींची छायाचित्रेही प्रारंभी आहेत.

सरदेसाई यांनी लिहिलेल्या ह्या चरित्रात व्यक्ती आणि वाङ्मय असे दोन कप्पे नाहीत. हे एका अर्थाने वाङ्मयीन चरित्र आहे. त्यांनी कालक्रमाने जीवनातील घटना त्याचबरोबर साहित्यनिर्मिती (ह्याही घटनाच) ह्यांचा आढावा घेतला आहे. त्या त्या वेळी साहित्यनिर्मितीची परिस्थिती, त्या साहित्याचे रसग्रहण, त्यावरील लेखकाची मते आणि इतरांची टीका दिली आहे.

चरित्रलेखनासाठी बोरकरांनी लिहिलेल्या आठवणी, पाडगावकरांनी घेतलेली मुलाखत, त्यांच्या गौरवार्थ लिहिलेले लेख, त्यांच्या साहित्यावरील परीक्षणे इ. चा सढळ हस्ताने वापर केलेला आहे.

घरचे साहित्यिक वातावरण, शीघ्रकवी पात्रीस, चुंबून पळणारी शाळकरी पोर मार्गारीद, संतवाङ्मय, तांब्यांच्या कविता, सोहिरोबानाथाची पदे, कवी कारे, रसज्ञ शिक्षक प्रा. नायक तसेच पोर्तुगीज, फ्रेंच भाषेची जाणकार पंडिता प्रोपेर्सियाबाई यांचा बोरकरांचे साहित्यिक व्यक्तिमत्त्व घडण्यात फार मोठा वाटा होता. सरदेसाई यांनी तपशीलवार हे दाखवून दिले आहे. प्रोपेर्सियाबाई तर फ्रेंचमधले निवडक साहित्य पोर्तुगीजमध्ये अनुवादित करून बोरकरांना वाचायला देत. वि.स. खांडेकरांची १९३३ मधील ओळखही त्यांच्या साहित्य-प्रवासाला उत्तेजन देणारी ठरली.

गोमंतक स्वातंत्र्यासाठी श्री. बोरकरांनी १९४६ मध्ये सरकारी नोकरीचा त्याग केला. नंतरची पंधरा वर्षे ते गोव्याबाहेर राहून 'आमचा गोमंतक' (मराठी)चे संपादन, 'प्रजेचे आवाज' (रोमन लिपीतील कोकणी पाक्षिक)चे संपादन, मराठी आणि कोकणी स्फूर्तिगीते याद्वारे गोवाविमोचनाच्या संग्रामास हात लावीत होते. त्याच वेळी आर्थिक ओढघस्तीत आणि गोव्यासाठी झुरत दिवस काढीत होते. १९५५ पर्यंत ते राजकारणात होते.

कालानुक्रमाने सरदेसाई यांनी एकेका कवितासंग्रहाचे रसग्रहण केले आहे. श्री. बोरकरांच्या कवितांबरोबर तुलनेसाठी अन्य कवींच्या कवितांच्या ओळी दिल्या आहेत. सबंध पुस्तकात कवितांच्या सर्व ओळींची संख्या १२०० पेक्षा जास्त (म्हणजे २८० पृष्ठातील ४० पृष्ठे) आहेत. त्यांवरील प्रतिकूल-अनुकूल शेऱ्यांनी बोरकरांच्या सर्व काव्याला न्याय मिळतो असे वाटत नाही. त्यांच्या कादंबऱ्यांची हाताळणी अशाच प्रकारे नाना मते देऊन केली आहे. एका लघुनिबंधसंग्रहाचा विस्तृत परामर्श घेऊन उरलेल्या तीन संग्रहांवरील भाष्य दोनतीन परिच्छेदांत आटोपले आहे.

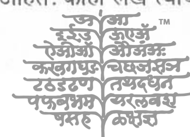
श्री. बोरकरांच्या भोगासक्तीबद्दल, प्रेमजीवनाबद्दल त्यांच्या आठवणींच्या आधारे लिहिले आहे. त्यांचे विवाहबाह्य संबंध विवादबाह्य असल्याचा निर्वाळा श्री. वा.म. जोशींसारख्यांनी दिला आहे. (ही वार्ता चरित्रकारांप्रमाणे आपणास अद्भुत वाटावी!). बोरकरही अशा अनासक्त प्रणयाचे चाहते होते.

श्री. सरदेसायांनी बाविसाव्या प्रकरणात कोकणी-मराठी वादाचा इतिहास आणि बोरकरांची भूमिका चांगल्या तऱ्हेने स्पष्ट केली आहे. विलिनीकरणविरोधी प्रचारात श्री. बोरकर कसे खालच्या पायरीवर आले तेही दाखवले आहे. साहित्य अकादेमीने कोकणी भाषेस कशी मान्यता दिली तो इतिहास तपशीलवार सांगितला आहे. श्री. बोरकरांच्या *सासाय* या कोकणी कवितासंग्रहास साहित्य अकादेमीचा पुरस्कार मिळाला त्यावर श्री. सरदेसायांची टीप अशी – 'हा संग्रह म्हणजे श्री. बोरकरांच्या साहित्याला गालबोट आहे!' अंबेजोगाईच्या अ.भा. मराठी साहित्य संमेलनाच्या अध्यक्षपदाच्या निवडणुकीत बोरकर पराभूत झाले. त्यामागील राजकारण, वादावादी सारेच क्लेशकारक वाटते. मात्र श्री. सरदेसाईंनी ते सारे निःपक्ष-पातीपणाने मांडले आहे. साहित्यनिर्मितीचा संबंध चरित्रातील घटनांशी दाखवून दिल्याने साहित्यावर अधिक प्रकाश पडतो असे नाही, हे या चरित्राने पुन्हा एकदा पटावे.

आ.ना. पेंडणेकर

दृष्टादृष्ट – य.दि. फडके; श्रीविद्या प्रकाशन, पुणे; १९९२; रु. ७५/-.

१९६६ ते १९९१ या काळात वीसएक व्यक्तींबद्दल लिहिलेल्या अठरा लेखांचा हा संग्रह आहे. प्राचार्य, लेखक, राजकारणी, गायिका, क्रांतिकारक, चित्रपट अभिनेता – अशा, कर्तृत्वाचा ठसा उमटवणाऱ्या माणसांबद्दल आदर, कुतूहल आणि कृतज्ञता वाटून त्यांनी हे लेख लिहिले. काहीत प्रत्यक्ष सहवासातले, ओझरत्या भेटीतले अनुभव आहेत. काही लेख त्यांच्याबद्दलच्या





वाचनातून उभे केलेले आहेत.

वॉवी तल्यारखानांचे क्रिकेटखेळाचे निवेदन, गं.वा. सरदारांची ज्ञानोपासना आणि सामाजिक बांधिलकी, चार्ली चॅप्लिनचे वाल्य आणि उपहासपूर्ण चित्रपट, आंवेडकरांची जिद्दीची ज्ञानसाधना हे सरळ सरळ परिचयलेख म्हणावे लागतील. त्या त्या व्यक्तीच्या एखाद्या महत्त्वाच्या वाजूवर त्यांनी प्रामुख्याने लिहिले आहे. त्यात व्यक्तिमत्त्वाचे फारसे कवडसे आढळणार नाहीत. वावूराव पेंटरांवरील लेखाच्या शेवटच्या परिच्छेदात त्यांच्या निकटवर्तीयांच्या त्यांच्यावद्दलच्या परस्परविरोधी प्रतिक्रिया त्यांनी नोंदवल्या आहेत.

मोगूवाई कुर्डीकर आणि वेगम अख्तर या दोन थोर गायिकांवद्दल दोन लेख आहेत. मोगूवाईची संगीत-साधना, त्यांच्या मैफली, त्यांची तडजोड न करणारी वृत्ती आणि त्यांची कन्या किशोरी आमोणकर यांची संगीत-साधना यावद्दल लिहिले आहे. गायकीच्या वर्णनात ते शिरत नाहीत. वेगम अख्तर यांच्या स्वरानं उजाड आयुष्याला आधार दिला असे फडके सांगतात. 'स्त्री-पुरुष संवंधांची लज्जत पुरेपूर चाखलेल्या एखाद्या मदालसेने हलके हलके जाळं टाकावं तशी किमया अख्तरीवाईचे स्वर करीत.' असे आत्मनिष्ठ वर्णन करून गायकीचा परिणाम संप्रेपित करू वघतात! ('एखाद्या अस्सल कवितेसारखं उत्तम गाणंही समजावून सांगता येत नाही, ते फक्त अनुभवता येतं' हे मात्र ते मान्य करतात!)

प्रा. द. रा. वेंद्रे, प्राचार्य सातवळेकर, आचार्य अत्रे, प्रा. न. र. फाटक इत्यादींना य. दि. फडके वेळोवेळी भेटले. या सर्वांची दर्शनं य. दि. फडके यांनी अतिशय जिव्हाळ्यानं, आवश्यक तपशिलांनिशी घडवली आहेत. परस्परविरोधी गुणविशेप असलेले अत्रे, प्रा. न.र. फाटकांतील उदार संशोधक, संस्थांच्या पसाऱ्यात गुरफटलेले दत्तो वामन, लेखकांकडून लिहवून घेणारे प्रकाशक मोटे ही व्यक्तिचित्रे अतिशय सरस आहेत.

काही व्यक्तिचित्रांमधून य.दि. फडके यांचे अभ्यासू, नाना क्षेत्रांत रस घेणारे असे व्यक्तिमत्त्वही उमटते. ते व्यक्तिचित्राचा शेवट काही वेळा समकालीन दृष्टीतून करतात. ज्ञानोपासक आंवेडकरांवरील लेखाच्या शेवटी ते नामांतराला विरोध करणाऱ्या करंटेपणाचा उल्लेख करतात. प्रत्यक्ष सहवासातल्या अनुभवांतून उभी केलेली व्यक्तिचित्रे आणि इतरांच्या नोंदींच्या आधारे लिहिलेली व्यक्तिचित्रे यातली तफावत नजरेस भरण्याएवढी आहे. पहिली उत्कट, रसाळ तर दुसऱ्या प्रकारची रूक्ष, तुटक वाटतात. व्यक्तिचित्रे आणि परिचयलेख अशा दोन प्रकारांचा हा संग्रह आहे.

आ.ना. पेडणेकर

दावेदार – भाऊ पाध्ये; शव्दालय प्रकाशन, श्रीरामपूर; १९९६; रु. ११०/-.

भाऊ पाध्ये यांचा अगदी अलीकडील असा हा वारा कथांचा संग्रह आहे. १९६० ते १९८२ या वर्षांत त्यांच्या अकरा कादंवऱ्या प्रकाशित झाल्या. १९८० ते १९९७ या काळात सहा कथासंग्रह प्रसिद्ध झाले. *भाऊ पाध्ये यांच्या श्रेष्ठ कथा* हा संग्रह १९९५ मध्ये प्रसिद्ध झाला. *दावेदार* संग्रहातील एकही कथा त्यात नाही.

या संग्रहातील कथांचे विश्व कनिष्ठ मध्यमवर्गाचे आहे. ते राजकीय वा सामाजिक प्रश्नापासून दूर आहे. व्यक्तींचे स्वार्थ, वासना, अविचार यांनी परवड झालेल्या आयुष्यांच्या कथा जास्त प्रमाणात आहेत. वाचनीयता हा त्यांचा प्रमुख गुण आहे.

काही व्यक्ती स्वतःच्या चैनीसाठी, आग्रहासाठी इतरांना दुःखी करतात. स्वतःही दुःखी होतात. त्यांच्यावद्दल आस्था वाटावी असा प्रयत्न चुकूनही लेखक करीत नाही. कॉलेजात जाणारी पांगी मैत्रिणींच्या संगतीत विघडून पुरुपांना जाळ्यात ओढून कमाई करते तेव्हा तिच्यावद्दल सहानुभूती वाटत नाही. एक्साईज इन्स्पेक्टर तात्या लाच घेताना शेवटी पकडले जातात आणि त्यातून सुटण्यासाठी त्यांना, शारीरिक सुखाचा एकमेव ठेवा अशी आपली रसरशीत पत्नी द्यावी लागते आणि त्यांचेच कर्तृत्व त्यांच्यावर सूड उगवते. मूल नको हा आग्रह आपली पत्नी ऐकत नाही म्हणून फॅवी तिला घालवून देतो आणि भरकटलेले जीवन जगतो. थंड वृत्तीने लेखक ह्या चारही कथांचे निवेदन करतो. कुठेही भाष्य करीत नाही.

वासनेने वखवखलेले पुरुप कारकून नव्या आलेल्या स्त्री-कारकुनाला छळतात. ती छचोर असल्याचे, तिच्याकडून थपडा मिळालेला एकजण वरिष्ठाच्या मनात भरवतो. ती स्त्री-कारकून वाणेदारपणाने राजीनामा देऊन जाते तेव्हा वरिष्ठाचे डोळे उघडतात. 'पुरुपांचे जग' मध्येही स्त्री-कारकनाभोवती

गोंडा घोळणारे पुरुप शेवटी बोनसाच्या आशेने तडजोडी करून त्या स्त्रीला नोकरीतून कमी करायची संमती देतात. ती त्यांना 'नपुंसक' म्हणून निघून जाते. 'मंगळसूत्र' मधील एका वाणेदार मुलीची कथा रोमँटिक वाटावी. चार यत्ता शिकलेल्या मुलीवर इंजिनिअर प्रेम करतो, पण ती लग्नास तयार होत नाही. शेवटी त्याने दिलेले मंगळसूत्र गळ्यात घालून सर्व सामानानिशी ती त्याच्या घरात घुसते.

'पायदस खाते' ही कथा म्हणजे डवलीशेठ या विचित्र पारशी कारकुनाचे व्यक्तिचित्र. कथा म्हणून ती काही आकार धरू शकत नाही. बायको मरते, नंतर तो निवांतपणे काम करतो, तरुण मुलीला प्रेमपत्र लिहितो, कंजूपपणे वागतो, वयस्क स्त्रीशी लग्न करतो. या गोष्टी चवीने सांगितल्या आहेत, एवढेच.

उच्चभ्रू हिंदू बाई पोरगेल्या मोलकरणीला अतिशय छळते. वैतागून ती वयस्क मुसलमानाचा आसरा घेते आणि त्याला लग्नाचा आग्रह करते. त्यात यशस्वी होते. ती हिंदू बाई मात्र त्या मुसलमानाच्या रानटीपणाबद्दल टीका करीत राहते (अनुभव). खरा कवी जन्माला आलेल्या आपल्या मुलाला 'बेस्ट क्रिएशन', 'सर्वोत्कृष्ट कविता' म्हणतो. ते पाहून कवितालेखनात अपयशी ठरलेल्या ऑपरेशन थिएटर असिस्टंटलाही तशीच निर्मिती करावीसे वाटते (कविता).

'लाखाची गोष्ट' काहीशी आत्मचरित्रात्मक आहे. लेखकाची वडिलोपार्जित स्थावरजंगम मालमत्ता बिल्डर घेऊ पाहतो. भावाच्या आग्रहाने घर सोडून गेलेला लेखक परत येतो. बिल्डर, वकील आणि आप्तेष्ट याच्याकडून पैशाऐवजी वेड्ज्जतच सोसत राहतो.

संग्रहातील उत्तम कथा आहे – 'चूक'. अंबादास डॉक्टर चुकामागून चुका करतो. नर्सशी लग्न करतो. वडिलांचे घर सोडतो. झोपडपट्टीत दवाखाना टाकतो. तीन मुलांना जन्म देतो. एक दिवस त्याचे भाग्य उजळते. त्याला वर्गमित्र आपल्या कारखान्यात मेडिकल ऑफिसरची जागा देतो. पुढारी कामगाराचा कारखान्यात खून होतो. डॉ. अंबादासला खोटा रिपोर्ट करायचा आदेश मिळतो. पुन्हा तो चूक करण्याच्या धारेवर उभा राहतो. 'कसेही वागलो तरी आपण चूक ठरणार.' तो हताशपणे रडत कामगारांना म्हणतो, 'इस्से अच्छा होता, तुम मुझे मार डालते. लेकिन ये काम मुझपर तुमने क्यू सोंप दिया है? क्यू सोंप दिया है?' त्या सच्छील माणसाची परवड आपणांस अस्वस्थ करून टाकते. नियतीपेक्षा समाजव्यवस्था निर्दय असल्याचे जाणवते.

बहुतेक कथांचे निवेदक कथांतील पात्रे ही असतात. ह्या निवेदकांना बऱ्यावाईटाची चाड नसते, तात्कालिक सुखात ते मग्न असतात, इतरांच्या परवडीस कारणीभूत झाल्याची त्यांना जाणीव नसते, जाणवले तरी त्यांना काही वाटत नाही. ह्या निवेदकाचा हा भावशून्य (कॅलस) दृष्टिकोन साध्या साध्या कथांतूनही वाचकांना विलक्षण बेचैन करतो. मग भाऊ पाध्येंचे तथाकथित बोल्ड शब्द, शब्दांचे विरूपीकरण, टाइप वाटणारे दुष्ट स्त्रीपुरुष ही धूसर होतात. सहानुभावाचा अभाव असलेली मने आपणांस सुन्न करतात.

आ.ना. पेडणेकर

अवघड दुखण्यांची प्रकरणे – रामचंद्र पठारे; शब्दालय प्रकाशन, श्रीरामपूर; १९९७; रु. १००/-.

रामचंद्र पठारे यांचा हा दुसरा लघुकथा संग्रह. यात एकूण नऊ लघुकथा आहेत. नऊही कथांना समकालीन जीवनाचे संदर्भ आहेत. ग्रामीण जीवनातील दचकवणारा स्वार्थ, सरकारी खात्यातील निगरगट्ट भ्रष्टाचार आणि साहित्यिक विश्वातील स्त्रीलंपटता यांबद्दलची वास्तव चित्रे अस्वस्थ करून टाकतात.

वॉचमन नवऱ्याची चोरी झाकण्यासाठी त्याची पत्नी तारा रावसाहेबांची इच्छा पुरी करते. मग त्यांच्या आशीवार्दाने हॉटेल खोलते. आईच्या वागण्याने लहानपणी रागाने बेफाम झालेला विष्णू मोठेपणी मौजमजा करतो. हॉटेल चांगले चालावे म्हणून ताराबाई आपल्या जवान पोरीला गल्ल्यावर बसवून प्रगतीची स्वप्ने पाहते. हा सारा प्रवास एकामागून एक आलेल्या घटनांतून आणि संवादांतून मांडला जातो. पाटील मिस्तरी ताराला रावसाहेबांची इच्छा पुरी करायला प्रवृत्त करताना जे 'तत्त्वज्ञान' सांगतो ते उपरोधातून खेडुतांच्या अधोगतीला अधोरेखित करते (चौफुला).

वारकरी माउली हा स्टोअर विभागातला अटेंडंट दारिद्र्या-पोटी यार्डातला माल बेकायदा बाहेर न्यायला मदत करतो, सापडला जातो, सस्पेंड होतो. त्याला त्यातून सोडवण्यासाठी, भोळ्या, भाविक, अडाणी आईला पंढरपुरच्या जत्रेत हरवून टाकण्याची अट एक अधिकारी भास्कर त्याला घालतो. म्हातारीला





जत्रेत सोडून दिल्यावर माउलीची सदसद्विवेकबुद्धी जागी होते आणि तो तिला शोधायला गर्दीच्या महापुरात स्वतःला झोकून देतो. म्हातारीचा माउलीवरील विश्वास आणि भास्करच्या मनातील घालमेल यातून कथेची प्रगती सहज आणि प्रभावी अशा शेवटापर्यंत होते. या पार्श्वभूमीवर आईला हरवून टाकू बघणाऱ्या भास्करचा निगरगट्टपणा ठळकपणे जाणवतो. संग्रहातील ही एक चांगली कथा आहे (नाळ).

रामचंद्र पठारे तटस्थपणे भ्रष्ट अधिकारी, आपला फायदा करून घेणारे खेडूत, शोषणारा दलित वायरमन, जातीचा अभिमान वाळगणारे उच्चवर्णीय यांपैकी कोणाला सोडत नाहीत. वायरमनला खूप करून खेडूत त्याच्याकडून कामं करून घेतात. तो चांभार आहे हे समजताच त्याला टाळतात. तो वायरमन सूड म्हणून त्यांचं आणखी शोषण करतो. रागाने दारूच्या धुंदीत गावचा लाईट बंद करण्यासाठी डी.पी. फोडताना शॉकने मरतो (कित्ता).

भ्रष्टाचाराने किंवा भ्रष्ट गुंड पुढाऱ्यांच्या सुंदोपसुंदीने वेड लागणाऱ्या व्यक्तींच्या दोन कथा आहेत. कांद्याच्या शेतकऱ्याला दलाल वकील आणि वरचे अधिकारी प्रारंभी भ्रष्टाचारात अडकवतात आणि अखेरीस नागवतात. त्याने त्याला वेड लागते (इस्क्रू). स्वतः शेतकरीही प्रारंभी लबाडीत सहभागी होत असल्याने सर्वच जीवन कसे पोखरले आहे हे वघून मन सुन्न होते. 'भिरभिरं'या कथेत निःपक्षपातीपणाने तहसीलदार पावसकर कारभार करतात. पण दोन्ही विरोधी गटांच्या गुंड पुढाऱ्यांना खूप करणे त्यांना शक्य नसते. त्यांची बदली होते, मग बदली रद्द होते. त्या साऱ्यांच्या विरोधात, दबावात पावसकरांच्या मनाचा तोल ढळतो. किंवा ते वैरागी बनतात किंवा अमेरिकेला जातात किंवा असेच काही घडते. आणि एका सत्प्रवृत्त मनाचा बळी जातो एवढे निश्चित.

'एक गाव एक मसणवटा'मध्ये दांभिकतेवर प्रहार केला आहे. मांगाचे प्रेत सवर्णाच्या स्मशानभूमीत गाडून गाव आपल्या एकतेचे दर्शन घडवतो. कलेक्टरच्या अध्यक्षतेखाली गावाचा सत्कार होतो. त्याआधीच सवर्णांनी जबरदस्ती करून मांगाला नातेवाईकांकरवी हाडकी हाडवळ्यात पुरून टाकलेले असते. त्याला पुरताना एक मांग म्हणतो – 'काही का असेना मेल्यावर लै राजासारखा म्हसनात गेला.... मेल्यावर का व्हईना तुला मोठेपना मिळाला.' (एक गाव एक मसणवटा) रंगनाथ पठारे यांच्या 'न्यूज स्टोरी' सारखीच 'दावणीला गाय' कथेची कथावस्तू आहे. सत्याला अनेक चेहरे असतात. खरा चेहरा सापडेल असे नाही. भिवाची वायको कशानं मेली याचा पत्ता निवेदक-अधिकाऱ्याला अखेरपर्यंत लागत नाही. तो चक्रावून जातो; वाचकही. संबंधितांची दुष्ट धूर्तता आणि वाईचं कवडीमोलाचं जिणं ह्या गोष्टी मनावर ठसून राहतात (दावणीची गाय).

कोणी थोर कवी उल्का नावाने लिहिणाऱ्या कवीला वाई समजून प्रेमपत्रं लिहितो. ती बुवा असल्याचे आढळताच हादरतो, धक्क्यानं मरतो. 'उल्का' मात्र पत्रं अखेरपर्यंत परत करीत नाही. सगळा तमाशा गंमतीने वघत राहते. (अक्षरपूर्व). 'आदिबंधा'त दुसऱ्या थोर कवीच्या प्रतिमेच्या आहारी गेल्याने एका स्त्रीचं सवकॉन्शस माइंड अन्य शरीरस्पर्श सहन करीत नाही. तो कवी एका स्त्रीच्या प्रेमभंगास आणि आत्महत्त्येस कारणीभूत झाल्याचे कळताच ती मुक्त होते, वरी होते (आदिबंध).

ठळक व्यक्तिरेखा, मोजक्या घटना, पात्रानुसार प्रभावी संवाद आणि भाष्याचा अभाव यातून पठारे आपली कथा उत्कंठावर्धक करीत राहतात. व्यामिश्र व्यक्ती किंवा मांडणीतील कसव याकडे त्यांचे लक्ष नसते.

आ.ना. पेडणेकर



अनुक्रमणिका





पत्रव्यवहार

नवभारत डिसेंबर १९९७ मध्ये कॉ. शरद् पाटील यांचा डॉ. रावसाहेब कसबे यांच्या बहुचर्चित पुस्तकावरील परीक्षणलेख प्रसिद्ध झाला. त्यावर *नवभारत*च्या फेब्रुवारी १९९८ च्या अंकात श्री. देवीदास बागुल यांची प्रतिक्रिया प्रसिद्ध झालेली आहे. पाटील आणि बागुल यांच्यामधील वादाचा एक विषय गीतेच्या नवव्या अध्यायातील ३२ वा श्लोक आहे. तो श्लोक असा –

"मां हि पार्थ व्यपाश्रित्य येऽपि स्युः पापयोनयः।
स्त्रियो वैश्यास्तथा शूद्रास्तेऽपि यान्ति परां गतिम्।।"

गीतेत कृष्ण स्त्रियांना वैश्य व शूद्रांबरोबर पापयोनी म्हणतो असे पाटलांचे या संदर्भात म्हणणे आहे. आता कृष्णाला स्त्रिया, वैश्य आणि शूद्र हे पापयोनी आहेत असे अभिप्रेत होते किंवा नाही या मुद्याची चर्चा नंतर करू. तूर्त शंकराचार्य, भाऊ धर्माधिकारी आणि पाटील एका बाजूला व टिळक-गांधी दुसऱ्या बाजूला अशा दोन फळ्यांचे विचारवंत काय म्हणतात त्याचा विचार करू. शंकराचार्यांनी स्त्रिया, वैश्य व शूद्र यांना पापयोनी मानले हे धर्माधिकारी यांचे निरीक्षण बरोबर आहे. (शंकराचार्यांप्रमाणेच गीतेवर संस्कृत भाषेत भाष्ये लिहिणाऱ्या सर्व आचार्यांनी या बाबतीत शंकराचार्यांप्रमाणेच अर्थ केला आहे.) टिळक-गांधी यांनी या वचनाचा अर्थ गीतेवरील भक्तीमुळे 'पापयोनीचे जीव आणि स्त्रिया-वैश्य-शूद्र' असा लावला आहे असे धर्माधिकाऱ्यांचे म्हणणे आहे. पण श्लोकात 'च' हे उभयान्वयी अन्वय नसल्याने तो अर्थ चुकीचा असल्याचेही ते सांगतात.

श्री. बागुल यांना शंकराचार्यांचा अर्थ मान्य नाही व त्याचे धर्माधिकारींनी व्याकरणाच्या आधारे केलेले समर्थनही मान्य नाही.

वस्तुतः, स्त्रिया, वैश्य व शूद्र हे पापयोनी नसून – म्हणजेच पापयोनी हे पद स्त्रिया, वैश्य व शूद्र यांचे विशेषण नसून – पापयोनी हे स्त्रिया, वैश्य व शूद्र यांच्याप्रमाणे स्वतंत्र असे चौथे पद मानून श्लोकाचा अन्वयार्थ लावण्याचे पहिले श्रेय टिळकांचे किंवा गांधींचे नसून ज्ञानेश्वरांचे आहे. ज्ञानेश्वर असा अन्वयार्थ लावताना संभाव्य आक्षेप लक्षात घेऊन अन्वय लावतात हे आणखी विशेष. स्त्रिया, वैश्य आणि शूद्र हे (शंकराचार्यादी समजतात त्याप्रमाणे) पापयोनी नसतील तर मग पापयोनी कोण याचे स्पष्टीकरण करणे ही जबाबदारी श्लोकाचा वेगळा अर्थ लावणाऱ्याने स्वीकारली पाहिजे. त्यासाठी ज्ञानेश्वर दैत्यकुळाचा निर्देश करून प्रल्हादाचे विशेष उदाहरण देतात. ही जबाबदारी टिळकांनाही घ्यावी लागली. स्त्रिया, वैश्य व शूद्र यांना टिळक पापयोनी मानीत नाहीत. या अर्थाने ते शंकराचार्यादिकांपेक्षा पुढे जातात हे खरे; पण मग पापयोनी कोण याचे स्पष्टीकरण करताना मात्र ते घसरतात. ब्रिटिश सरकारने ज्या जाति-जमातींना गुन्हेगार ठरवले आहे त्यांना टिळक पापयोनी मानतात. टिळकांच्या विचारांना पुढे नेणारे आणि मागे खेचणारे असे दोन्ही घटक उपस्थित असून त्यांचे द्वंद्व सतत चालू आहे. दुर्दैवाने, टिळकांच्या घट्ट व मठ्ठ शिष्यांना व तशाच विरोधकांना टिळक समजलेच नाहीत.

आता 'किं पुनर्ब्राह्मणाः' या तेहतिसाव्या श्लोकाविषयी थोडे. बत्तीसाव्या श्लोकातील 'पापयोनी' या पदाचे तसेच थेट एक्स्टेन्शन करून ते ब्राह्मणादिकांना (तेहतिसाव्या श्लोकातील) का लावू नये, असा बागुलांचा सवाल आहे. अर्थात तो शंकराचार्य-धर्माधिकारी-पाटील यांच्यावर वादात मात करण्या-साठी विचारलेला दिसतो. त्यावरून गीतेच्या शंकरोत्तर पण रामानुजपूर्व भास्कर या टीकाकाराची आठवण होते. भेदाभेदवादी व ज्ञानकर्मसमुच्चयवादी भास्कर फारच कट्टर सनातनी आहे. शंकराचार्य स्त्री-शूद्र-वैश्य यांना पापयोनी मानत असले तरी त्यांना परमगती मिळू द्यायला हरकत घेत नाहीत. भास्कराच्या म्हणण्याप्रमाणे भगवंताला (तेहतिसाव्या श्लोकातील) ब्राह्मण, राजर्षी यांना मोक्ष मिळतो हे सांगायचे आहे. त्यासाठी बत्तिसावा श्लोक केवळ अर्थवाद म्हणून आलेला आहे!

शंकराचार्य ते ज्ञानेश्वर हे एक वर्तुळ पूर्वीच पूर्ण झाले. आता भास्कर ते बागुल हे दुसरे वर्तुळ पूर्ण झाले आहे. टिळकांचा एक पाय वर्तुळात तर दुसरा वर्तुळाबाहेर आहे.

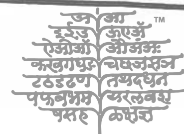
आता कृष्णाला नेमके काय अभिप्रेत होते? त्या काळी

अनुक्रमणिका

आतासारखा 'तथाकथित' (किंवा 'कथित', 'so called' चे रूपांतर) हा शब्दप्रयोग रूढ असता तर कृष्णाने (त्याला 'पापयोनी' हे स्वतंत्र चौथे पद म्हणून अभिप्रेत नसल्यास) 'कथित पापयोनी' असे म्हणण्याची खबरदारी घेतली असती असा माझा कयास आहे. पाटलांनी लावलेला अर्थ मात्र त्यांच्या भारताच्या इतिहासाच्या व्यापक विचारव्यूहाशी सुसंगत आहे. हा विचारव्यूह कितपत योग्य आहे याची गंभीर चर्चा कोणी केलेली नाही, करील असे वाटत नाही. तेव्हा तूर्त ही प्रतिक्रिया येथेच थांबवावी हे चांगले.

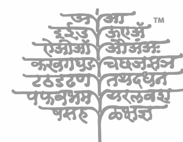
सदानंद मोरे
तत्त्वज्ञान विभाग, पुणे विद्यापीठ,
पुणे ४११ ००७







अनुक्रमणिका





वैशिष्ट्यपूर्ण व खास ध्येय असलेला एक उद्योग समूह



शॉपिंग व कमर्शिअल कॉम्प्लेक्स 'रियाद', सौदी अरेबिया

दूरदृष्टीच्या, द्रष्ट्या व्यक्तीने, म्हणजेच श्री. बी. जी. शिर्के यांनी शिर्के-सिपोरेक्स उद्योग समूहाची स्थापना केली. जेव्हा त्याची सुरूवात केली तेव्हाच, त्यांनी या उद्योग समूहाच्या संपूर्ण ध्येयाची आखणी केलेली होती. स्थापत्य-बांधकाम शास्त्राचे संपूर्णतः औद्योगिकरण करून तंत्रज्ञानाच्या दृष्टीने सर्वोत्कृष्ट व किफायतशीर किंमत असलेल्या दर्जेदार उत्पादनांव्दारे देशाच्या इमारत बांधकाम साहित्याची (मटेरिअल्सची) गरज भागविणे हेच उद्दिष्ट होते.

आमचे मनुष्यबळ हीच आमची शक्ती :

आम्ही स्थापत्य शास्त्रज्ञ, अभियंते, रचनाकार, रासायनिक, तांत्रिक, व्यवस्थापन आणि वित्त या सारख्या विविध क्षेत्रातील व्यवसायिक व कामगार मिळून नऊ हजाराहून अधिक व्यक्तींची नेमणूक केलेली असून त्यांच्या प्रशिक्षणाची व्यवस्था केली आहे. पुण्याजवळील मुंढवा येथील आमच्या ५३ एकराच्या प्लॉटमध्ये अत्याधुनिक संशोधन व विकासाच्या सोयी असलेले ९ अत्याधुनिक संपूर्ण सुसज्ज असे एकात्मिक कारखाने आहेत.

आमची वैशिष्ट्ये :

अत्याधुनिक पद्धतीने अति जलद गतीने, सर्वांना परवडण्याजोगी उच्च दर्जाची सर्व सोयी-सुविधा असलेली उपनगरे तयार करण्याचे आमचे ध्येय आहे. यासाठी आम्ही अशा मजबूत, त्वरीत उत्पादन करता येण्याजोग्या व परवडण्याजोग्या इमारत बांधकाम साहित्यांची अत्याधुनिक शास्त्र-तंत्राने निर्मिती करतो. बऱ्याच उत्पादनास भारतीय मानक संस्थेचा गुणवत्ता दर्जाप्रत ठरविण्याचा शिक्कामोर्तब आहे. तसेच बी. जी. शिर्के कन्स्ट्रक्शन टेक्नॉलॉजी लि. आय. एस. ओ. ९००१ व सिपोरेक्स इंडिया लि. आय. एस. ओ. ९००२ प्रमाणित कंपन्या आहेत. शिवाय सिपोरेक्स उत्पादनास भारतीय मानक संस्थेचा आय. एस. आय. शिक्कामोर्तब पण आहे. त्यामुळे आमची कामाची सर्वांगिण दर्जाप्रत, गती व किंमत सर्वांना परवडणारी असते. म्हणून देशात-परदेशात सर्वत्र आमच्या मालास मोठ्या प्रमाणावर मागणी आहे.

आमचे सहभाग :

आमचा स्वीडनच्या इंटरनॅशनेला सिपोरेक्स-अेबी, स्वीडन यांचेशी सहभाग आहे. तसेच आमच्या विविध उत्पादने व तंत्रज्ञानासाठी.



सेंट्रल अॅथलेटिक स्टेडियम श्री शिवछत्रपती क्रीडा नगरी, बालेवाडी, पुणे

अग्रगण्य कंपन्यांशी खालीलप्रमाणे तांत्रिक-सहकार्य आहे.
एल्बा, जर्मनी - ऑटोमेटिक वे-बॅचिंग व मिक्सिंग प्लॅन्टस, पोटेन एस.ए. फ्रान्स - टॉवर क्रेन्स (१ ते ५० टनांची क्षमता, उंची १०० मीटर्स पर्यंत), प्युराक स्वीडन - वेस्ट वॉटर ट्रीटमेन्ट प्लॅन्टस्, रीड सिस्टीमस्, यु. एस. ए. - प्रगत जीआयसी ग्रेन स्टोरेज सायलो सिस्टिमस्

आमचे मानाचे तुरे :

● स्थापत्य-बांधकाम शास्त्राचे संपूर्ण औद्योगिकरण ● प्रिफॅब साहित्य ● टर्नकी लंपसम-एक रकमी वट्ट ठेका पध्दती ● एकाच छताखाली आरंभापासून ते पूर्णत्वापर्यंतच्या सर्व महत्वाच्या सेवा ● आधुनिक धान्य साठवणूक व त्यांचे संरक्षण, हाताळणी इ. कोठारांची निर्मिती, उभारणी व स्थापना (इन्स्टॉलेशन) ● ३०० दिवसात क्रीडा नगरीचे बांधकाम-एक जागतीक विक्रम.

भविष्य-काळातील आमच्या योजना :

स्थापत्य व बांधकाम शास्त्राच्या औद्योगिकरणाचा सर्वत्र प्रसार-प्रचार. प्रत्येकास निवारा मिळवून देण्याचा प्रयत्न. भारतातील जंगले व नैसर्गिक साधन-संपत्तीचे रक्षण व पर्यावरणाचे संतुलन साधणे इ. इ. महत्वाच्या कामात कार्यरत असलेली शिर्के-सिपोरेक्स ही एक अग्रगण्य संस्था आहे. आमच्या तंत्रज्ञानाने व क्षमतेने गुणवत्तेत वस्तुनिष्ठ दर्जा राखणे हे आमचे ध्येय. उद्याच्या भारताचा एक अंगभूत व अविभाज्य घटक म्हणून नावारूपास येण्याच्या आशेने व आत्मविश्वासाने आम्ही मार्गप्रतिक्षा करीत आहोत.

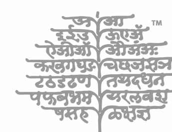


SHIRKE शिर्के सिपोरेक्स उद्योग समूह SIPOREX

७२-७६, मुंढवा इंडस्ट्रिअल इस्टेट, पुणे : ४११ ०३६. फोन : ६७०१५१, ६७०७५५. फॅक्स : (०२१२) ६७१६१२, ६७०३१९
मुंबई : २६२४५७४/६७०३१९, २६२४८९४. बँगलोर : २२७७३६०, २२७७३६१. दिल्ली : ६४६४०७६, ६४६२३०८.
हैद्राबाद : ८४१७३८, ८४६५०८. नागपूर : ५३३५१९.



हे मासिक श्री.ग. दीक्षित यांनी मुद्रा, ३८३ नारायण पेठ, पुणे ४११ ०३० येथे छापून मे.पुं. रेगे यांनी प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, वाई यांच्याकरिता तेथेच प्रसिद्ध केले.





अनुक्रमणिका